

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

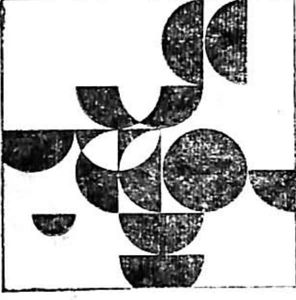
वर्ष ३२
मार्च १९७९
अंक ६

नवभारत

[अनुक्रमणिका](#)







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३२ । अंक ६ । मार्च १९७९
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

पत्रव्यवहार :

संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई–४१२ ८०३

व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

मार्च १९७९

अनुक्रम

लेखक-परिचय

☐ **गं. ब. ग्रामोपाध्ये :** मराठीचे प्राध्यापक व समीक्षक, पणजी (गोवा). ☐ **मे. पुं. रेगे :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, कीर्ति कॉलेज, मुंबई. ☐ **प्रभाकर पाध्ये :** मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत, पुणे. ☐ **चंद्रकांत बांदिवडेकर :** हिंदी साहित्याचे साक्षेपी समीक्षक व पुणे विद्यापीठातील हिंदी विभागात प्रपाठक. ☐ **म. अ. मेहेंदळे :** संस्कृतचे प्राध्यापक, डेक्कन कॉलेज, पुणे. ☐ **रा. ग. जाधव :** मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई. ☐ **पंडित टापरे :** मराठीचे प्राध्यापक, मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय, वाई. ☐ **पंडित आवळीकर :** मराठी समीक्षक, मराठीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कर्नाटक आर्टस् कॉलेज, धारवाड. ☐ **एस्. डी. इनामदार :** मराठी कथाकार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, वाई.



संपादकीय—

'ते काय करीत आहेत हे त्यांना कळत नाही.' –बायबल

कार्ल मार्क्सच्या ध्येयवादाने प्रेरित अशी 'कामगार क्रांती' स्थिरावलेल्या राष्ट्रांचे परस्परसंबंध जगातील इतर कोणत्याही राष्ट्रांच्या परस्परसंबंधांपेक्षा अधिक बिघडले आहेत; परंतु कार्ल मार्क्सच्या ध्येयवादाप्रमाणे हे मुळीच अपेक्षित नव्हते; कारण कामगार हे राष्ट्रवादी नसतात; ते विश्वबंधुत्वाने एकात्मक बनलेले असतात; असे मार्क्सवादाचे एक महत्त्वाचे सूत्र आहे. मार्क्सवादाप्रमाणे राष्ट्रवाद हे स्पर्धाशील भांडवलशाहीचेच फलित आहे. कामगाराला सर्वच राष्ट्रे सारखीच असतात, हा संदर्भ ध्यानात घेतला असता रशिया व चीन या मार्क्सवादी राष्ट्रांचे वैर उलगडू शकत नाही; ते गूढ बनते.

कार्ल मार्क्सने आपल्या फॉयरबाख-थीसिसमध्ये त्याच्या पूर्वीच्या तत्त्वज्ञांवर अशी टीका केली आहे, की आतापर्यंतच्या तत्त्वचिंतकांनी जग कसे आहे, या संबंधाच्या उपपत्त्या सांगितल्या आहेत. परंतु खरा प्रश्न म्हणजे हे जग कसे बदलावे, हा आहे. हा प्रश्न त्याने आपल्या 'कम्युनिस्ट पक्षाच्या जाहीरनाम्या'त सोडविला आहे; जग बदलण्याचा कार्यक्रम दिला आहे आणि कामगारक्रांतीने राष्ट्रीय व सामाजिक विग्रहाचे सगळे प्रश्न सुटून एक सामंजस्यपूर्ण मानवी विश्व निर्माण होईल, असे निश्चित आश्वासन दिले आहे. कार्ल मार्क्सनंतर लेनिनलाही असेच वाटत होते. परंतु हे कार्ल मार्क्सचे भाकित त्याच्या अनुयायांनीच फोल ठरविले आहे. लाल चीन व रशिया किंवा यू. एस्. एस्. आर्. ह्यांच्यातले वैर १९६० सालापासून वाढत जाऊन विकोपास गेले आहे आणि ही दोन शस्त्रास्त्रसंपन्न राष्ट्रे एकमेकांना खलास करण्याकरता युद्धाचा पवित्रा घेऊन ठामपणे एकमेकांच्या पुढे उभी आहेत. व्हिएतनाम हे मार्क्स–लेनिनवादी राष्ट्र रशियाच्या मित्रकक्षेत सामील झाले आहे. या राष्ट्राने कंबोडिया किंवा कांपोचियामध्ये असलेले लाल चीनच्या मैत्रीतले राज्य उलथून स्वतःच्या बाजूची राज्यक्रांती घडविली आहे. त्यामुळे लाल चीन डिवचला गेला आणि त्याने व्हिएतनामवर आक्रमण सुरू केले आहे. जगातली लहान–मोठी राष्ट्रे आणि 'संयुक्त राष्ट्रे' यांनी लाल चीनला शस्त्रसंन्यास करून परत फिरण्याचा आदेश दिला आहे; परंतु हा आदेश कसला ? हा केवळ उपदेश आहे. उपदेश हा मन शांत असेल, तरच कोणीही ऐकतो. अशा वेळी बलिष्ठाचा उपदेशच ऐकला जातो.

तत्त्वज्ञ व्हाइटहेड यानी आपल्या 'ॲडव्हेंचर्स ऑफ आयडियाज्' या ग्रंथात म्हटले आहे– "रानटी मनुष्य बलाच्या भाषेत बोलत असतो. त्याच्या कल्पनेतील श्रेष्ठ मानव म्हणजे मूठ आवळून उभा राहिलेला माणूस होय. या रानटी मनुष्याच्या अभिलाषेला कार्लाइलच्या भावनाप्रधान नैतिकतेचा मुलामा चढविलेला असतो. आपली इच्छा दुसऱ्यावर लादण्यात यशस्वी होणे हीच त्याची परम श्रेयाची संकल्पना असते. यालाच बौद्धिक रानटीपणा म्हणतात. उलट निसर्गाच्या तरल भव्यतेसमान पेरीक्लसचा ध्येयवाद आहे. हा ध्येयवाद म्हणजे माणसांची मने बदलण्याकरता जो विचारविनिमय होत असतो व जे प्रयत्न होतात त्यांचे सौंदर्य होय."

विश्व म्हणजे मानवी संस्कृतीचे विश्व निर्माण व्हावयास बलापेक्षा विचारपरिवर्तनाची प्रक्रियाच यशस्वी होते, असे प्लेटोने म्हटले. परस्परांची मने वळवून शांती प्रस्थापित करण्यात जेव्हा अपयश येते, तेव्हा संस्कृतीचा पराभव होतो आणि रानटीपणाचा विजय होतो. व्यास आणि ख्रिस्त यांना या

जगात मानवामानवांमध्ये पूर्ण सामंजस्य निर्माण होऊन कार्ल मार्क्सच्या भाषेत बोलायचे म्हणजे वर्ग विग्रह व मानवी विग्रह संपलेले विश्व निर्माण होईल, अशी आशा नव्हती. म्हणून व्यासमते सध्या कलियुग सुरू आहे आणि हे कलियुग अनेक लाख वर्षांचे आहे आणि अनेक लाख वर्षे चालणार आहे. कलियुगास सुरू होऊन नुकतीच पाच हजार वर्षे झाली आहेत. ख्रिस्त म्हणाला, की मानवांनो ! जगाचा अंत फार जवळ आहे. लगबगीने त्वरीत पश्चात्तप्त व्हा ; आणि देहाच्या उपाधीने निर्माण झालेल्या पापातून मुक्त व्हा. जे पश्चात्तप्त होतील, त्यांच्याकरता स्वर्गाचे द्वार सताड उघडे केले जाईल; जे पश्चात्तप्त होणार नाहीत, त्यांना प्रखर ज्वालांनी भडकलेला नरक चुकविता येणार नाही. हे प्राचीन द्रष्टयांचे व प्रेषितांचे मत एकोणिसाव्या शतकातील तत्त्ववेत्त्यांना अमान्य झाले. त्यांना मानवी इतिहासाकडे पाहून असे दर्शन झाले, की एकंदर मानवाचा इतिहास प्रगतीचाच आहे. इतिहासाच्या शक्ती या अनिवार्यपणे प्रगतीचाच मार्ग आक्रमीत आहेत. कार्ल मार्क्सने आपल्या ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या सिद्धांताधारे हा प्रगतीचा सिद्धांत सोपपत्तिक सांगितला. यावेळी म्हणजे एकोणिसाव्या शतकात विज्ञानाची प्रचंड उड्डाणे चालू झाली होती. आर्थिक संपन्नतेचे स्पर्धाहीन व सामंजस्यपूर्ण भावी विश्व दिसू लागले होते. या विश्वाच्या निर्मितीचा कार्यक्रमही निश्चितपणे आखला गेला होता. त्यामुळे या ध्येयवादाने भारलेली माणसे क्रांतीकरिता उद्युक्त होऊ लागली होती. या विसाव्या शतकात या ध्येयवादाच्या प्रेरणेने निर्माण झालेल्या मार्क्सवादी क्रांत्या झाल्या. परंतु या मार्क्सवादी क्रांत्यांतूत प्रचंड संघर्षच आता उत्पन्न झाला आहे. त्या संघर्षाचे अक्राळ–विक्राळ स्वरूप आता जगाच्या डोळयांना स्तिमित करीत आहे.

पहिल्या महायुद्धाच्या वेळी वरील प्रगतिवादाबद्दल इतिहासज्ञ विचारवंत साशंक झाले; परंतु हा सिद्धांत खरोखरीच एक आभास, किंवा भुरळ आहे असे वाटले नव्हते. याचे उदाहरण म्हणजे ब्रिटिश तत्त्ववेत्ते ए. एन्. व्हाइटहेड होत. यांनी त्यांच्या वर निर्दिष्ट केलेल्या ग्रंथात (प्रकाशनकाल सप्टेंबर १९३२) म्हटले आहे, की प्लेटोचा हृदयपरिवर्तनाचा विचार जगामध्ये प्रभावी ठरू लागला आहे. 'लीग ऑफ नेशन्स' आणि 'गांधी–आर्यविन समझोता' ही त्याची उदाहरणे होत.

दुसऱ्या जागतिक युद्धापासून वरील प्रगतिवादावरचा विश्वासच साफ उडला आहे. याची अनेक कारणे आहेत. पहिले कारण म्हणजे आर्थिक संपन्नतेचे मानवी विश्व निर्माण करता येणे शक्य नाही; कारण या पृथ्वीवरची साधनसामग्रीच अपुरी आहे. दुसरे कारण असे, की प्रजावाढ पश्चिमी देश सोडल्यास पूर्वेकडील देशांमध्ये अनावरपणे होत आहे. तिला आवर घातला, तरी या पूर्वेकडील देशांमध्ये सु. साठ टक्के असलेली प्रजा कितीही प्रयत्न केला, तरी दारिद्र्याच्या पातळीवरच जीवन कंठू शकेल. (पहा : 'भारतीय अर्थव्यवस्थेतील अंतर्गत वसाहतवाद' डॉ. वि. म. दांडेकर, 'अर्थसंवाद' ऑक्टोबर– डिसेंबर १९७८).

तिसरे अत्यंत महत्त्वाचे कारण म्हणजे जगातील सगळ्या राज्यसंस्था. सत्ता हेच परम श्रेय मानणाऱ्या सत्ताधिकाऱ्यांच्या हातातील यंत्रणा या राज्यसंस्था बनल्या आहेत आणि चौथे तितकेच महत्त्वाचे कारण असे, की या बलिष्ठ सत्ताधिकाऱ्यांना अणुशक्ती वश झाली आहे. अणुबाँबने मानवी विश्वाचे आणि किंबहुना प्राणिविश्वाचे धुळीत, अणु–रेणूंमध्येच पर्यवसान होण्याचा धोका उत्पन्न झाला आहे. हा धोका न टळल्यास व्यास आणि ख्रिस्त यांचे भाकितच खरे ठरणार. व्यासाने कलियुग अनेक लाख वर्षांचे मानले आहे; परंतु मानवजात यापुढे या पृथ्वीवर राहील की नाही, अशीच शंका उत्पन्न झाली आहे.

स्वामी विवेकानंद व योगी अरविंद घोष यांनी सांगितले आहे, की मानवी विश्वात शांती नांदविणारा अध्यात्मवादाचा संदेश भारतापाशीच आहे. पण तो भारतापाशी आहे काय ? आहे; पवित्र ग्रंथांमध्ये व धार्मिक प्रवचनकारांच्या उपदेशामध्ये आहे. सध्याचे भारतीय राज्यकर्तेसुद्धा म्हणत आहेत, की आम्ही म. गांधींच्या मार्गाने चाललो आहोत. खरोखरच तशी वस्तुस्थिती आहे काय,

अनुक्रमणिका





शाब्दिक उपदेशापेक्षा कृतीत उतरलेला उपदेशच चांगला पटतो. तो कृतीत उतरला, तर जग जरूर भारताचे अनुकरण करील. परंतु जे राज्यकर्ते आम्ही गांधीमार्गाने चाललो आहोत, असे म्हणत आहेत, त्यांच्यातील स्पर्धा व संघर्ष हे गांधीमार्गाने चालले आहेत, याचे दर्शक मुळीच नाहीत, अनेक प्रादेशिक राज्यांमध्ये एकाच पक्षातील कार्यकर्ते एकमेकांना सत्तास्थानावरून खाली ओढण्याचा प्रयत्न यशस्वीपणे करीत आहेत.

डॉ. एयर यांनी अनेक शास्त्रज्ञ आणि विज्ञानी यांच्या मानवतावादावरील लेखांचा संग्रह प्रसिद्ध केला आहे. त्यात विज्ञाननिष्ठ मानवतावादाने पारलौकिक धर्मनिष्ठा विसरून मनुष्य शहाणा होईल व लोकशाही जीवनपद्धती अंगीकारलेले चांगले जग निर्माण करू शकेल, असा समर्थ आशावाद प्रकट केला आहे. त्या लेखसंग्रहातील विज्ञानपद्धतीचा मोठा पंडित डॉ. कार्ल पॉटर याचा लेख अखेर छापला आहे. तो म्हणतो, की आजपर्यंतचे सगळे इतिहासवाद तर्कशुद्ध पद्धतीने तपासले असताना चुकीचे ठरतात; परंतु मनुष्यजातीला आपले थोर भवितव्य निश्चित करावयाचे असेल, तर वैज्ञानिक दृष्टिकोण बाळगून विज्ञानाचीच आराधना केली पाहिजे, विज्ञानच मानवास मुक्त करू शकते.

निवेदन

'नवभारत' मासिकाचा डिसेंबर–जानेवारी महिन्यांचा अंक 'धर्म आणि समाजसुधारणा विशेषांक' म्हणून यापूर्वीच प्रकाशित व्हावयाचा होता; तथापि काही अपरिहार्य कारणास्तव त्याचे प्रकाशन वेळेवर होऊ शकले नाही. ह्या विशेषांकाचे प्रकाशन आता या महिन्यात (मार्च) होत आहे. हा अंक प्रकाशित होताच वर्गणीदार, जाहिरातदार, हितचिंतक यांच्याकडे पाठवला जाईल. गैरसोयीबद्दल अत्यंत दिलगीर आहे.

— का. संपादक

अनुक्रमणिका

नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी वाई.
प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.
मुद्रक : पांडुरंग गोपाळ आपटे.
जात : हिंदू.
पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी वाई.
प्रकाशक : मे. पुं. रेगे.
जात : हिंदू.
पत्ता : ३१५ गंगापुरी वाई.
— प्रा. मे. पुं. रेगे.
जात : हिंदू.
पत्ता : प्राध्यापक निवास, कीर्ति कॉलेज दादर, मुंबई ४०० ०२८.
मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ गंगापुरी, वाई.

[रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित.]

गं. ब. ग्रामोपाध्ये

बखरलेखन : एक नवचिंतन

बखरलेखनाची प्रकृती व त्याचे प्रयोजन यांच्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून बखरलेखनाला इतिहास वा इतिहाससदृश लेखन का म्हटले जाऊ लागले? आणि अद्यापही का म्हटले जाते? त्याचे कारण, माझ्या मते, जसे १९ व्या शतकातील महाराष्ट्रातील एकूण राजकीय, धार्मिक, सामाजिक किंबहुना सर्वच सांस्कृतिक परिस्थितीत आहे. तसेच ते इतिहास वा इतिहाससदृश लेखन यासंबंधीच्या प्राचीन व परंपरागत भारतीय संकल्पनेतही आहे. या दोन्ही कारणांचे विवेचन करून आणि तदंतर्गत गैरसमज दूर करून बखरलेखनाच्या मूळ प्रकृतीकडे व उद्देशाकडे पाहिले म्हणजे मगच त्यासंबंधीची आपली कल्पना स्पष्ट व स्वच्छ होऊ शकेल. तसेच बखरलेखनाचे हे आदर्श इतिहासाहून कसे भिन्न आहेत, इतकेच नव्हे तर त्याचे प्रयोजन इतिहासाहून कसे वेगळे आहे, हे कळू शकेल; आणि मगच या लेखनाकडे एक स्वतंत्र लेखनप्रकार म्हणून का पाहाता येते हेही समजू शकेल.

मला येथे एक गोष्ट कबूल केली पाहिजे. आणि ती गोष्ट म्हणजे मी स्वतःही बखरलेखनाकडे इतिहास वा इतिहाससदृश लेखन याच दृष्टीने अगदी परवापरवापर्यंत पाहात होतो. माझे १९७३ पर्यंतचे बखरविषयक लेखन याला साक्ष आहे त्याचे अलीकडचे उदाहरण म्हणजे रा. श्री. जोग संपादित 'मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खं. ३ प्रकरण १२ वे "बखर" या प्रकरणाच्या प्रास्ताविकातील पृ. ४९०–४९१ वरील विवेचन. परंतु अधिक विचारान्ती माझे ते मत चुकीचे होते, इतकेच नव्हे तर ते ज्या आधारावर आधारले होते त्याचा अन्वयार्थ चुकीचा होता, हे आता प्रत्ययाला आले आहे, आणि म्हणूनच बखरलेखनाविषयीचे हे नवचिंतन.

बखरलेखनाला चुकीने इतिहास समजण्याबाबत जी दोन कारणे वर नमूद केली आहेत, त्यांपैकी दुसऱ्या कारणाकडे, म्हणजे इतिहासाविषयीच्या प्राचीन वा परंपरागत समजुतींकडे प्रथम वळू.

मला असे वाटते की आपण जिला भारतीय इतिहास–लेखनपरंपरा म्हणत होतो ती मुळात इतिहासलेखनपरंपरा नव्हतीच. वैदिक वाङ्मयात 'गाथा' आणि 'नाराशंसी' यांचे उल्लेख मधून मधून येतात : त्यांचे स्वरूप ऐतिहासिक असले तरी ते इतिहास सदृशही नव्हते. अश्वमेध यज्ञाच्या वेळी क्षत्रिय वीणावादक राजप्रशस्तीयुक्त जी गाणी गात त्यात राजाच्या प्रशस्तीनिमित्त जरी काही चरित्रात्मक म्हणजे ऐतिहासिक भाग आला तरी चरित्र सांगणे हे काही त्याचे प्रयोजन नव्हते. प्रशस्ती हेच प्रयोजन, शिवाय जो काही चरित्रात्मक भाग येई तोही स्तुतिसुमनांनी नटलेला, आलंकारिक अतिशयोक्तीने भरलेला आणि काव्याकडे झुकणारा किंबहुना काव्य हाच त्याचा प्राण वा आदर्श (genre). जी गोष्ट 'गाथा' संबंधीची तीच गोष्ट 'नाराशंसी' संबंधीची. नाराशंसी म्हणजे नराची प्रशंसा. त्यातही उत्सवमूर्ती अशा नराची प्रशंसा. ही प्रशंसा सामान्यपणे भूतकालीन पूर्वजांची असे. म्हणजे अखेरीस 'गाथा' व 'नाराशंसी' यांची जात एकच. शिवाय त्यांचा संबंध धर्माशी होता हेही लक्षात ठेवले पाहिजे.

वेदकालाच्या उत्तरभागात 'गाथा' व 'नाराशंसी' प्रमाणे 'आख्यान' व 'इतिहास' म्हणून संबोधिले जाणारे लेखनप्रकारही होते 'आख्यान' म्हणजे ऐतिहासिक कथाकविता. 'शुनःशेपाख्यान', 'यम-यमी संवादाख्यान' ही आख्यानाची काही उदाहरणे. शतपथ ब्राह्मणात आख्यान व इतिहास यांना वेगळे





मानले असले आणि निरुक्ताच्या परंपरेतही तोच अभिप्राय असला तरी आख्यानात ऐतिहासिकता अंतर्भूत होती, इतकेच.

त्या मानाने 'पुराण' ही संज्ञा अधिक व्यापक आहे. तिच्यातही इतिहास अंतर्भूत होता. तद्वत् 'गाथा' आणि 'आख्यान' यांचाही अंतर्भाव त्यात होत असे. महाभारत आणि रामायण यांना नंतरच्या काळात पुराणाहून वेगळी 'महाकाव्य' ही संज्ञा मिळाली, तरी त्यांचा मूळ अंतर्भाव पुराणातच होई. महाभारत म्हणजे 'जय' नावाचा इतिहास म्हणून लिहिला गेलेला 'भारत' ग्रंथ; तसाच तो अनेक गाथा व अनेक आख्याने यांनी संपृक्त झालेला महान् भारत ग्रंथ, म्हणजेच महाभारत. रामायणाचा समावेशही याच सदरात करता येतो. वाल्मीकीने रामाचे माहात्म्य सांगण्यासाठी गाथा आणि आख्यानांचा जसा उपयोग केला तसाच त्यात इतिहासही अंतर्भूत केला. याचाच अर्थ असा की इतिहास व पुराण यांच्या परंपरा या रीतीने एकमेकात गुंतत वाढत गेल्या तरी आपण आज ज्याला इतिहास म्हणतो– खरे म्हणजे आपली आजची इतिहासाची संकल्पना पाश्चात्यांपासून घेतलेली आहे आणि तीही १८ व्या शतकातील - तो या भारतीय पूर्वपरंपरागत इतिहास, आख्यान, गाथा वा पुराण यातील आशयाहूनच नव्हे तर परंपरा व प्रकृती या दोन्ही दृष्टीने वेगळा आहे.

परंतु गमतीची गोष्ट अशी की या आख्यान पुराणादींच्या परंपरेतूनच इतिहासाचा शोध घेण्याचे, नव्हे त्यातून इतिहासाची पुनर्बांधणी (reconstruction)करण्याचे प्रयत्न सुरू झाले. पार्गिटरच्या ग्रंथांची येथे आठवण व्हावी. या प्रयत्नांच्या अनुकरणाने बाणाचे हर्षचरित्र, बिल्हणांचे विक्रमांकदेवचरित किंबहुना कल्हणाची राजतरंगिणी यांना भारतीय इतिहासलेखनाचे पूर्वस्रोत मानले जाऊ लागले. तसे पाहिले तर कोणत्याही कथाकादंबरीनाटकात वा काव्यग्रंथात तत्कालीन जीवनाचे वा इतिहासाचे अंश आढळणारच. पण म्हणून तेवढ्याने त्यांना इतिहास म्हणणे कितपत बरोबर आहे ? 'राजतरंगिणी' सारख्या ग्रंथात किंवा 'पृथ्वीराजरासा' या सारख्या ग्रंथात ऐतिहासिक भाग अधिक असेल, पण तेवढ्याने त्यांना इतिहास म्हणणे योग्य होणार नाही.

येथे उदाहरण म्हणून 'राजतरंगिणी'चा थोडा अधिक विचार केला तर वरील मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल. शिवाय राजतरंगिणी हा भारतीय इतिहासलेखनाचा प्रारंभ मानण्याची प्रथा असल्याने त्याचीच परीक्षा फलदायी ठरावी.

वस्तुतः कल्हणाने राजतरंगिणी हा ग्रंथ काव्य म्हणून लिहिला आहे, इतिहास म्हणून नव्हे. प्रास्ताविक श्लोकात त्याने कवींना सृष्टी उत्पन्न करणाऱ्या ब्रह्मदेवाच्या योग्यतेला बसविले, ते याच दृष्टीने हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. त्यावरूनही त्याची दृष्टी मुख्यतः काव्य रचण्याची असून ऐतिहासिक वर्णन येते ते केवळ अनुषंगाने हे लक्षात येते. आणि म्हणूनच एक सुंदर महाकाव्य निर्माण करण्याच्या दृष्टीनेच कल्हणानेही या ग्रंथातील विषयांचे निरीक्षण व प्रतिपादन केले आहे.[१] आणि म्हणूनच प्रस्तुत ग्रंथात महाकाव्याला शोभणारी रचना पुष्कळ प्रसंगी व स्थळी आढळते, असे "राजतरंगिणी किंवा काश्मीरचा इतिहास" लिहिणारे व त्या ग्रंथाचा उपोद्घात डॉ. स्टीनकृत राजतरंगिणीच्या प्रस्तावनेच्या आधारे लिहिणारे मा. व्यं. लेले यांनी म्हटले आहे. (पाहा उपोद्घात पृ. १७. किंबहुना हा साराच उपोद्घात व ग्रंथ या दृष्टीने वाचण्यासारखा आहे.) अर्थात् मूळ काव्यग्रंथ– वा महाकाव्यग्रंथ– लिहिण्याचा उद्देश कल्हणांचा असला व त्या दृष्टीने उत्तम आलंकारिक वर्णन करता येण्यासाठी बऱ्याच ठिकाणी विषयांतरही होत असले तरी हर्षचरित वा विक्रमांकदेवचरित अशा ग्रंथांच्या मानाने असले प्रकार कमी आहेत हे खरे. परंतु असे आढळत असले आणि म्हणूनही कदाचित एकूण संस्कृत वाङ्मयात ऐतिहासिक म्हणण्याजोगा असा हा ग्रंथ असल्याचे काहींना वाटत असले तरी महाभारत व रामायण या ग्रंथांचा आदर्शवत् आधारही त्याने घेतलेला होता हे विसरता येत नाही. एक गोष्ट मान्य केली पाहिजे की त्याच्या वर्णनशैलीवरून व विशेषतः तो ग्रंथ ११४८-४९

१. पाहा : श्री. मा. व्यं. लेले राजतरंगिणी किंवा काश्मीरचा इतिहास डॉ. स्टीनकृत प्रस्तावनेच्या आधारे प्रास्ताविक.

साली लिहिलेला असल्याने त्यातील वर्णित राजे वा सैनिक यांविषयांचे त्याला प्रत्यक्ष ज्ञान असावे असेही अनुमान काढता येते. परंतु इतिहासकाराला आवश्यक ती दृष्टी आणि विवेचकपणा त्याच्यापाशी नव्हता हेही त्याने दिलेल्या काही दंतकथा व अद्‌भुत गोष्टी यांवरून सिद्ध होते. खरे म्हणजे कल्हण काय किंवा त्याच्याच पद्धतीने लिहिणारे अन्य संस्कृत ग्रंथकार काय, किंबहुना मराठी बखरकार वा फारशी तवारिखाकार काय त्या साऱ्यांना दंतकथा आणि खऱ्या इतिहासातील कथा यांतील भेदांची स्पष्ट कल्पनाच नव्हती. (बखरीत काय किंवा तवारिखात काय इतिहासदृष्टचा भाकडकथाच अधिक असतात असे एल्फिस्टनसारख्याला वाटते व त्यादृष्टीने मराठ्यांचा इतिहास लिहिताना खबरदारी घेण्यास ग्रँट डफला तो सांगतो ते माहितगार वाचकांना आठवेल.) कालगणनेच्या बाबतही कल्हणाने घोटाळे केलेले आहेत. उदा. युधिष्ठिराच्या राज्याभिषेकाचा मानीव व कृत्रिम काल त्याने खरा धरला आहे व एका राजाने– रणादित्याने– तीनशे वर्षे राज्य केले असेही मानले आहे. हे तर इतिहासदृष्टचा विलक्षणच आहे.

सारांश, राजतरंगिणी हा ग्रंथ, बाणाचे हर्षचरित, वा बिल्हणाचे विक्रमांकदेवचरित यांच्या मानाने इतिहासाला जवळचा वाटला तरी तो मूलतः एक काव्यग्रंथ म्हणूनच लिहिलेला आहे, आणि कल्हणही तेच मानतो हे लक्षात घेतले पाहिजे. कदाचित इतिहास reconstruct करणाऱ्या कामी त्याच्या या ग्रंथाचा थोडासा अधिक उपयोग होत असेल. तरी तेवढ्याने तो इतिहास ठरत नाही. त्याचे आदर्श जसे काव्यग्रंथच होते तसेच काव्यलेखन हेच त्याचे उद्दिष्टही होते हे येथे स्पष्ट होते.

बखरलेखनाला इतिहास वा इतिहाससदृश लेखन समजले जाण्याला ज्याप्रमाणे इतिहासासंबंधीची प्राचीन भारतीय संकल्पना कारण झाली त्याचप्रमाणे १९ व्या शतकातील महाराष्ट्रातील राजकीय, सामाजिक, धार्मिक किंबहुना सर्वच सांस्कृतिक परिस्थिती कारण झालेली दिसते. १८१८ साली पेशवाईचा अस्त होऊन कंपनी सरकारचे राज्य सुरू झाले. पेशवाईत ‘ त्राहिभगवन् ’ करणाऱ्या जनतेला हायसे झाले आणि इंग्रजी राज्याचे सर्वत्र स्वागत झाले. नव्या राजवटीमुळे पाश्चात्यांशी एतद्देशीयांचा प्रथम परिचय झाला, कायद्याचे राज्य सुरू झाले; रेल्वे, टपालखाते वगैरे दळणवळणाची नवी साधने उपलब्ध झाली; नवीन शिक्षणाचा प्रसार झाला, अल्पशिक्षितांनाही नोकऱ्या मिळू लागल्या; जन्म, जात इत्यादी बाबत रूढ कल्पनांना आळा बसला आणि इंग्रजी राज्य म्हणजे दैवी वरदान अशी कल्पना रूढ झाली. ज्योतिबा फुले, लोकहितवादी, विठ्ठल रामजी शिंदे वगैरेंनी या कल्पनेला खतपाणी घालून ती वाढवली. अशा परिस्थितीत ग्रँट डफचा “मराठ्यांचा इतिहास” (१९२६) प्रसिद्ध झाला. हा सिद्ध करण्याला त्याने सातारा दरबारची कागदपत्रे वापरली होती तद्वत् चिटणीसादी माहितगारांकडून लिहून घेतलेल्या बखरींचाही उपयोग केला होता. या बखरीत इतिहासापेक्षा भाकडकथाच अधिक आहेत याची त्याला एल्फिस्टनने जाणीव करून दिलेली होती; आणि त्यालाही ती झालेली असली तरी त्याने त्यांचा भरपूर आधार घेतलेला होता. याचा अर्थ बखर म्हणजे अस्सल इतिहास नव्हे हे त्याला माहीत होते तरी तो बखरीला इतिहाससदृश लेखन समजत होता, हेही तितकेच खरे आहे. केपिन आणि बाबा साने यांनी ग्रँट डफच्या “ मराठ्यांच्या इतिहासा”चे जे मराठी भाषांतर केले त्याचे नाव “ मराठ्यांची बखर ” असेच दिले होते. म्हणजेच त्या काळी इतिहास व बखर हे समान लेखनप्रकार आहेत, अशी समजूत होती.

डफला मराठ्यांच्याबद्दल आत्मीयता होती. “ मराठ्यांचा इतिहास ” हे नाव बदलून “ डाउनफॉल ऑफ् दि मोगल्स अँड दि राइज ऑफ् दि इंग्लिश ” अथवा अशाच आशयाचे अन्य नाव देण्याची सूचना प्रकाशक मरे आणि कंपनीने केली ती डफने मान्य केली नाही. “ हा मराठ्यांचा, अगदी केवळ मराठ्यांचाच इतिहास आहे, ” असे त्याचे म्हणणे होते.

ग्रँट डफचा इतिहास हा मराठीतला पहिला इतिहास. त्याच्या गुणदोषांसह तो विद्याखात्याने मान्य केला होता. परंतु त्याच्यावर टीका सुरू झाली ती १८६८ साली डेक्कन कॉलेजातील बी. ए. च्या वर्गात शिकत असलेल्या नीळकंठ जनार्दन कीर्तने नावाच्या ‘ ज्यूनिअर स्टूडंट’ने पूना यंग मेन्स असोसिएशनपुढे

आपले सडेतोड विचार मांडणारा निबंध वाचला तेव्हा. "मराठ्यांच्या बखरीवर टीका" अथवा "मराठ्यांच्या इतिहासाविषयी थोडेसे निरूपण" हे त्याच्या निबंधाचे शीर्षक होते. खरे म्हणजे डफला मराठ्यांच्याबद्दल आतमीयता होती. त्याने आपला हा इतिहास लिहिण्यासाठी अपार कष्ट घेतले. नोकरीच्या निमित्ताने सातारचा दप्तरखाना त्याना उपलब्ध झाला असला व त्याने त्यातील अनेक कागदपत्रांच्या इंग्रजी नकला करवून घेतल्या असल्या तरी त्याला 'बखर' म्हणून त्या काळी ओळखल्या जाणाऱ्या लेखनावर भिस्त ठेवावी लागली होती. किंबहुना एक जाहीरनामा काढून बखरी, तांब्रपत्रे, जुन्या सनदा, वतनपत्रे, इनामपत्रे वगैरे इतिहासलेखनाला लागणारी साधनसामग्री लोकांनी त्याला द्यावी असा जाहीरनामा त्याने काढला होता (पाहा. कुलकर्णी अ. रा.- "जेम्स कनिंगहॅम ग्रँट डफ" पृ. १३३) त्याला जी साधनसामग्री मिळाली तिच्यात बखरीही होत्या. पेशवेदप्तराच्या ४२ व्या खंडातील प्रतापसिंहाच्या रोजनिशीत बखरींच्या देवाणघेवाणासंबंधी अनेक उल्लेख आढळतात. त्यात "चिटणीस यांनी बखर करून दिली होती" असेही एक वाक्य आहे. फारसी तवारिखांच्या मानाने मराठी बखरी काव्यमयतेत व अतिशयोक्त वर्णनात कमी असल्या तरी त्यात इतिहासदृष्ट्या भाकडकथा अधिक असतात अशी त्याचीही- एल्फिस्टनप्रमाणे- खात्री झाली होती. वस्तुस्थिती अशी आहे की ज्या बखरी लिहिल्या गेल्या होत्या त्या मुळी इतिहास म्हणून नव्हेतच वीरपुरुषांची गुणगौरवात्मक चरित्रे हे त्यांचे रूप होते. जुन्या पौराणिक वंशानुचरितांचे आदर्श बखरकारापुढे होते हे अर्थात् ग्रँट डफला काय किंवा एल्फिन्स्टनला काय माहीत असणे अशक्य होते. त्यामुळे स्वतः डफ बखरींना दुय्यम तिय्यम दर्जाचा का होईना इतिहासच मानीत होता. जी गोष्ट डफची तीच गोष्ट तत्कालीन नवीन इंग्रजी शिकलेल्यांची. केपिन-बाबा साने यांनी ग्रँट डफच्या मराठ्यांच्या इतिहासाच्या मराठी भाषांतराला 'मराठ्यांची बखर' असेच नाव दिले होते. याचा अर्थ बखर म्हणजे इतिहास वा इतिहासवजा लेखन असाच सार्वत्रिक समज होता. १८६८ साली कीर्तने या ज्यूनिअर स्टूडंटने डफच्या इतिहासाचे महत्त्व मान्य करूनही तिच्यावर जी टीका केली तिच्यातही इतिहासाचे साधन म्हणून बखरीतील न्यूनता दाखवली असली व बखरीवर पुराणे व तवारिखा यांचा अधिक प्रभाव पडला असल्याचे नमूद केले असले तरी त्यांच्या व्याख्यानाचा विषयच मुळी 'मराठ्यांच्या बखरीवर टीका' हे असल्याने ते बखर म्हणजे इतिहास असेच समजून चालले होते, असे अनुमान काढले तर वावगे ठरू नये. किंबहुना- डफने आपल्या इतिहासात बखरकाराचे वाजवी म्हणणे मुळी जमेसच धरले नाही, अशी जी कीर्तन्यांची तक्रार होती त्या तक्रारीवरूनही कीर्तने इतिहास व बखर यात फारसा फरक करत नसावेत हे अनुमान अधिकच पक्के होते.

विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी लोकहितवादी व तत्सम विचाराच्या मंडळीवर जी झोड उठवली होती आणि स्वधर्म, स्वदेश व स्वभाषा इत्यादींच्या अभिमानाची जी नवी जागृती ते करू पाहात होते तिला कीर्तन्यांच्या निबंधाने व त्यांनी डफवर केलेल्या टीकेने खतपाणीच घातले. कारण डफच्या ग्रंथातील उणीव दाखवतांना कीर्तन्यांनी असे म्हटले आहे की "हिंदू लोकांच्या धर्माविषयी, व हिंदूंच्या देवतांविषयी काहीच लिहिले नाही." इतकेच नव्हे तर "या देशाचा अभिमान नसल्यामुळे त्याने (म्हणजे डफने) व्यक्तीसंबंधी शौर्याच्या, युक्तिप्रयुक्तीच्या, धूर्ततेच्या चटकदार गोष्टी बहुतेक वगळल्या आहेत." ... तसेच ते पुढे असेही म्हणतात की "हे महापुरुषांच्या चरित्रांचे एक साधन नष्ट केल्यासारखे होते. तसे होणे इष्ट नाही कारण ती चरित्रे म्हणजे इतिहासाचे केवळ हृद्‌गत होत." या त्यांच्या वाक्यात "चरित्र म्हणजे इतिहासाचे हृद्‌गत" असे म्हटले असले तरी बखरीत चरित्रे आहेत, किंबहुना बखरी म्हणजे चरित्रेच होत अशी अस्फुट का होईना पण कीर्तन्याना जाणीव झालेली असावी असा तर्क करता येतो. परंतु असे असले तरी ते इतिहासाच्या अन्य साधनाप्रमाणेच बखरींनाही केवळ साधन नव्हे इतिहाससदृश लेखनच मानताना दिसतात हेही खरे.

कीर्तने यांनी आपला निबंध वाचला तो १८६८ साली. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी "एक उत्कृष्ट निबंध" म्हणून त्याची निबंधमालेत भलावण केली.

(पहा:-निबंध माला आ. ३ री. १९२६ पृ. ९०) परंतु ग्रँट डफला मराठ्यांच्याबद्दल कितीही आत्मीयता असली तरी काही झाले तरी तो परका आणि त्यामुळे मराठ्यांचा इतिहास लिहिताना त्याने मराठ्यांनी लिहून ठेवलेल्या साधनांचा पुरेसा उपयोग केला नाही ही तर त्यांची खरी तक्रार होती. "भौतिक तसाच आत्मिक इतिहास" म्हणून इतिहासाचार्य राजवाडे संबोधतात तसा मराठ्यांचा इतिहास लिहावयाचा झाल्यास तो मराठ्यांच्या साधनांच्या आधारेच लिहिला पाहिजे हेही त्यांच्या विवेचनावरून स्पष्ट झाले. इतकेच नव्हे तर स्वत: कीर्तने यांनीच ' विविध ज्ञान विस्तार ' मधून मल्हार रामराव चिटणीस यांनी लिहिलेल्या "श्री शिवछत्रपतींचे सप्तप्रकरणात्मक चरित्र" १८८२ साली प्रसिद्ध करावयास सुरुवात केली होती. परंतु त्याच्या आधीच म्हणजे १८७८ साली का. ना. सान्यांना " ऐतिहासिक जुने लेख प्रसिद्ध करण्याकरता एक स्वतंत्र मासिक पुस्तकच " काढावे असे वाटले व ज. ना. मोडक व स्वत: मालाकार वि. कृ. चिपळूणकर यांच्या संपादकीय मदतीने त्यानी 'काव्येतिहाससंग्रह'* सुरू केले. "काव्येतिहास संग्रह" १ जाने. १८७८ साली निघाले आणि १ डिसेंबर १८८८ साली बंद पडले. परंतु येथे विशेषत्वाने नमूद करावयाची गोष्ट म्हणजे ' 'काव्येतिहास-संग्रहा 'च्या इतिहासविभागात- आणि हळू हळू त्यालाच प्रस्तुत मासिकांत प्राधान्य मिळाले-सर्वाधिक्याने प्रसिद्ध झाल्या त्या बखरीच. किंबहुना हे मासिक काढण्यामागची मुख्य कल्पना होती तीही ऐतिहासिक बखरींचे प्रकाशन करावे हीच होय. या सान्यांचा इत्यर्थ असा की खुद्द साने यांनासुद्धा बखरीचे मूळ प्रयोजन, त्यांच्या मागच्या प्रेरणा व त्यांना आलेले वास्तव स्वरूप लक्षात आले नव्हते व तेही बखरींकडे इतिहासलेखनाचे एक साधन किंबहुना इतिहाससदृश लेखन म्हणूनच पहात होते असे दिसते; किंबहुना हीच धारणा त्या काळच्या मी मी म्हणणाऱ्यांची होती. काव्येतिहाससंग्रहावर जे अभिप्राय प्रसिद्ध झाले आहेत (पाहा काव्येतिहास संग्रह पु. १० वे मलपृष्ठ ३) त्यात शंकर पांडुरंग पंडित म्हणतात की "... I particularly value the old Bakhars or chronicles of Native History." तर लोकहितवादी गोपाळराव देशमुख म्हणतात की " It is an important object to supply historical matter to the reading public and nothing is at present better suited for the purpose than the old chronicles called Bakhars written by those who were well acquainted with the events they narrate. "

म्हणजे स्वत: काव्येतिहास संग्रहकर्ते काय किंवा त्यावर अभिप्राय लिहिणारे ख्यातनाम विद्वान काय सारेच बखरींना इतिहासलेखनाचे एक साधन म्हणूनच केवळ मानीत होते असे दिसते. म्हणजेच बखरीमागची खरीखुरी प्रेरणा काय होती, तिचे प्रयोजन कोणते होते, त्यांचे आदर्श काय होते आणि अखेर बखरीना जे रूप आले त्याचे वास्तव स्वरूप काय होते याचा विचार त्यांच्याकडून झाला होता असे दिसत नाही. जी गोष्ट कीर्तने, चिपळूणकर, साने, पंडित, लोकहितवादी वगैरे मंडळींची वा त्या काळी असलेल्या इतिहास वा बखर यासंबंधीची मते मांडणाऱ्यांची तीच गोष्ट न्यायमूर्ती तेलंगांची व न्यायमूर्ती महादेव गोविंद रानडे यांची. येथे न्यायमूर्ती रानडे यांच्या " Rise of the Maratha Power " या ग्रंथातील विवेचनाची व त्या ग्रंथाला जोडलेल्या परिशिष्टाची आठवण होते. तत्कालीन सर्वच सुशिक्षितांप्रमाणे तेलंग-रानडे यांचे लक्षही मराठ्यांच्या इतिहासाकडे व इतिहासाची साधने गोळा करण्याकडे होती. हे कार्य तेलंगांच्या जोडीने करावे असा रानडे यांचा विचार होता. तेलंगांनी त्या दृष्टीने इतिहासाची साधने गोळा करून " Gleanings from the Maratha Chronicles " या नावाचा निबंध १८९३ साली लिहिला. हा सर्व निबंध वाचला आणि

* ' काव्येतिहाससंग्रहा 'संबंधात प्रस्तुत लेखकाचाच "काव्येतिहास-संग्रह आणि मराठी बखर" हा लेख पाहावा.

त्यासाठी घेतलेले बरेचसे आधार पाहिले तर त्यातील बहुसंख्य आधार निरनिराळ्या बखरीतील आहेत, हे स्पष्ट होते. ग्रँट डफनेही तेच केले होते. तेलंगांच्या निबंधाचे पहिले वाक्यच मूळी हे कबूल करणारे आहे. ते म्हणतात, " It is well known that the standard history of the Marathas (तेलंग ग्रँट डफच्या इतिहासाला standard मानतात हेही येथे लक्षात घेतले पाहिजे) by Captain James Grant Duff is based to a considerable extent on Maratha Bakhars or chronicles and original papers & documents to which the authar had access." येथे डफने अन्य साधनांच्या जोडीने बखरींचाही उल्लेख केल्याचे तेलंगांनी मान्य केले आहे. शिवाय तेलंगांनी स्वतःच्या निबंधातही बखरींचाच प्रामुख्याने आधार घेतलेला आहे. त्यात सभासदी बखर आहे, चिटणिशी बखर आहे, मराठी साम्राज्याची बखर आहे, चित्रगुप्ताची बखर आहे, रघुनाथ यादवाची पानिपतची बखर आहे. पेशव्यांची बखर आहे, आणि अन्यही बखरींचे उल्लेख मुख्य मजकुरात व तळटीपांतही दिलेले आहेत. याचा सरळ अर्थ एकच आहे, आणि तो म्हणजे तेलंगांसारखे मराठ्यांच्या इतिहासाकडे साक्षेपाने आणि आत्मीयतेइतक्याच वस्तुनिष्ठेने पाहणारे विद्वान बखरींना केवळ इतिहासलेखनाचे साधन मानत होते.

तेलंगाचे अपुरे राहिलेले कार्य रानड्यांनी "मराठी सत्तेचा उत्कर्ष" (Rise of the Maratha Power) ह्या ग्रंथाने पुरे केले. ग्रँट डफने आपल्या मराठ्यांच्या इतिहासाच्या प्रारंभी एक विधान केले होते आणि तेच जणू त्याच्या सबंध इतिहासाचे सूत्र होते. रानड्यांना ते मंजूर नव्हते. ग्रँट डफने म्हटले होते की " संह्याद्रीच्या वनसृष्टीत ज्याप्रमाणे एकाएकी वणवे पेटतात आणि विझतात, त्याप्रमाणे या पर्वतराजीत बसलेल्या मानवसृष्टीमध्ये यदृच्छेने पराक्रमाचा वणवा एकदा पेटला आणि काही काळ जळत राहून तो विझला." त्याचे मूळ वाक्यच येथे उद्धृत करणे इष्ट ठरेल, तो म्हणतो, " the turbulent predatory spirit of the Hindus of Maharashtra, though, smothered for a time, had its latent embers stirred by the contentions of their Mohomedan conquerors till, tike the parched grass kindled amid the forests of the Sahyadri mountains, they burst forth in unpreeding flame and men afar off wondered at the conflagration " म्हणजे मराठेशाहीच्या उदयास्ताला आगापिछा नाही, मराठ्यांच्या स्वराज्यामध्ये कार्यकारणभाव नाही असा डफचा ठाम समज झाला होता व जो त्याने वरील वाक्यातून व्यक्त केला होता तो रानड्यांना खोडून काढावयाचा होता. इतकेच नव्हे तर मराठ्यांचा उदय झाला तो सृष्टिक्रमानुसारच हेही त्यांनी आपल्या लहानशा पण आशयाने मोठ्या अशा " Rise of the Maratha Power " या ग्रंथातून सिद्ध केले. डफचा इतिहास म्हणजे केवळ मोहिमांचा इतिहास होता. त्यातून शौर्य व रणकौशल्य एवढेच व्यक्त होत होते. या उलट रानड्यांनी शिवाजीच्या उदयकाळची मराठ्यांची परिस्थिती, शिवाजीच्या उदयाला तिचा हातभार कसा लागला, शिवाजीने राज्यकारभार कसा केला. सामान्य माणसांची मनाची घडण शिवाजीच्या कार्याशी अनुकूल होईल अशी पूर्वतयारी महाराष्ट्रातील साधुसंतानी कशी केली वगैरे गोष्टींचा त्यांनी ऊहापोह केला. रामदासांनी योजलेल्या 'महाराष्ट्र धर्म' या शब्दाचेही विवरण केले व रानड्यांना आपल्या या निबंधरूपाने वाचलेल्या व नंतर पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकाच्या लेखनात तेव्हा खुले झालेल्या पेशवे दप्तरातील काही कागद वाचावयास मिळाले असले आणि वाडांनी निवडलेले कागदही पाहता आले असले तरी त्यांनी आपले सर्व विवेचन बखरींच्या आधारानेच केले आहे, हे स्पष्ट आहे. याचे प्रत्यंतर अफजलखानाच्या वधासंबंधाने त्यांचा श्री. वि. आठल्ये नावाच्या एका इतिहाससंशोधकाशी जो वाद झाला त्यात येते. आठल्यांना लिहिलेल्या एका पत्रात त्यांनी तंजावरहून मिळालेल्या एका बखरीचा उल्लेख केला आहे. माधवराव रानड्यांनी येथे 'बखर' म्हटले असले तरी तो निर्देश 'शिव भारत' या



अनुक्रमणिका



संस्कृत ग्रंथाचा असावा असा रानड्यांचे चरित्रकार प्रा. न. र. फाटक अंदाज करतात. [पाहा : फाटक न. र., न्यायमूर्ति महादेव गोविंद रानडे यांचे चरित्र (१९६६) पृ. ३७५] रानडे यांनी आठल्यांना लिहिलेल्या उत्तरात या तंजावरहून त्यांना मिळालेल्या बखरीतील (म्हणजेच शिवभारतातील) माहिती सभासद व चिटणीस या दोघांच्या बखरीहून भिन्न आहे, असे म्हटले आहे. प्रस्तुत आपल्याला त्या वादात पडावयाचे नाही : तर फक्त एवढेच पाहावयाचे आहे की रानडे हेही आपल्या Rise of the Maratha Power या ग्रंथात आधाराला घेतात त्या बखरीच. आणि तेही साहजिक आहे. कारण त्या वेळपावेतो अद्याप पत्रयुगाला सुरुवात व्हावयाची होती. आणि ज्या बखरींच्या आधारे डफने आपला इतिहास लिहिला होता तोही बखरींच्याच आधारे खोडून काढणे अगत्याचे होते. सारांश रानडेही बखरींकडे इतिहासाचे एक साधन म्हणूनच पाहात होते. बखरींना काही वेगळ्या प्रेरणा वा वेगळे प्रयोजन व स्वरूप असेल असा विचार त्यांनाही सुचला नसावा.

किंबहुना तो काळच इतिहासाकडे विवक्षित दृष्टीने पाहण्याचा व त्या दृष्टिकोनाला पोषक असे जे जे असेल त्याचा उपयोग करण्याचा होता आणि म्हणून त्या काळात बखरींचे अनन्यसाधारणत्व कुणाच्या लक्षात आले नसावे. आणि त्यात भर पडली असावी ती - नव्हे पडली - ती चिपळूणकरांनी निबंधमालेतून मराठ्यांच्या अस्मितेसंबंधी जे लेखन केले होते आणि त्याचा परिणाम तत्कालीन वाचकवर्गावर जो झाला त्याचीही. इतिहासाबद्दल लिहिताना तर ते चक्क असे म्हणतात की, "केवळ स्वार्थसाधू मिशनरी लोकांच्या किंवा अजाणत्या हटवादी इंग्रज ग्रंथकारांच्या म्हणण्यावरून आपली पारख करून घेणे हे अप्रयोजकपणाचे व आपणास अत्यंत लज्जास्पद कृत्य आहे." (पाहा : विष्णुपदी प्रथमखंड पृ. ११०) आणि म्हणूनच त्यांनी कीर्तन्यांनी ग्रँट डफवर जी टीका केली त्याची भलावण केली.

किंबहुना १९ व्या शतकाचा उत्तरार्ध आणि २० व्या शतकाचा पूर्वार्ध हा कालखंडच मुळी काही चित्रविचित्र धाग्यांनी विणला जात होता. चिपळूणकरी परंपरा चालवणारे राजकारणात जसे टिळक दिसत तसेच गतेतिहासाबद्दलचे मराठ्यांच्या साधनांच्या आधारे दर्शन देऊ पाहणारे राजवाडे दिसत होते. तर या उलट फुले, लोकहितवादी, रानडे यांची परंपरा चालवू पाहणारे आगरकर आढळत होते. पण सामान्यपणे बहुजन समाजावर व शिक्षितांवरही अधिक प्रभाव पडलेला दिसतो तो चिपळूणकरी परंपरेचा. प्रस्तुत विषयाच्या संदर्भात अन्य विषयापेक्षा इतिहासक्षेत्रात साने–राजवाडे, उत्तरार्धात तर विशेषत: राजवाडे यांची परंपराच जोरावलेली दिसते. राजवाडे म्हणजे इतिहासाचार्य, ग्रँट डफवर सपाटून टीका करणारे; व एखादे अस्सल चिटोरेही बखरींना मागे सारील असे ठामपणे सांगणारे. आणि जन्मभर वणवण करून मराठ्यांच्या इतिहासाची अस्सल साधने-कागदपत्रे–धुंडाळून त्यांचे २२ खंड प्रकाशित करणारे पत्रयुगाचे प्रवर्तक. त्यांच्या प्रत्येक खंडांची प्रस्तावना म्हणजे स्वतंत्र मौलिक विचारांचे दर्शन. "मानवी इतिहास काल व स्थल यांनी बद्ध झालेला असतो ... स्थल, काल व व्यक्ती या त्रयींची जी सांगड तिलाच प्रसंग व ऐतिहासिक प्रसंग ही संज्ञा देता येते." [ऐतिहासिक प्रस्तावना (१९२) पृ. २८०] ही त्यांचीच वाक्ये. ज्या शिवचरित्राच्या बखरी त्यांनी तुलनेस घेतल्या आणि ऐतिहासिक दृष्ट्या त्यातील चुका दाखवल्या त्यात आणि त्याचप्रमाणे डफच्या इतिहासातही वरील त्रयींपैकी एकाचा वा अनेकांचा वेळोवेळी लोप झाला असे त्यांनी साधार प्रतिपादिले. इतिहास हा भौतिक तसाच आत्मिक असला पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे. (कित्ता पृ. २७) परंतु इतिहासविषयक त्यांच्या मतांपेक्षा बखरींच्या संबंधाने त्यांचे म्हणणे काय आहे याचा विचार करणे प्रस्तुत अधिक अगत्याचे आहे. चौथ्या खंडाच्या प्रस्तावनेत बखरींची स्थूल वर्गवारी करून शिवचरित्रविषयक ज्या सभासदादी बखरींची तुलना त्यांनी केली आहे आणि पुन: काही शंकास्थळे दाखविली आहेत त्यावरून त्या इतिहास म्हणून कशा व किती अप्रमाण आहेत हे तर सिद्ध केलेच आहे; पण पुन: त्यांना दुय्यम वा तिय्यम दर्जाचा का होईना पण इतिहासच मानले आहे. त्यांच्या मते बखरींचे लेखनच मुळी फारशी तवारिखांच्या अनुकरणाने झालेले आहे त्यामुळे तवारिखांचे दोष त्यात

उतरणे स्वाभाविकच होते. हिंदुस्थानात इतिहास काय तो दोन भाषात लिहिलेला आढळतो : एक फारशीत व दुसरा मराठीत." असे जेव्हा ते सांगतात व पुन: "मुसलमानांच्या सहवासाने त्यांच्या तवारिखा पाहून मराठ्यांनीही बखरी लिहिल्या" असेही जेव्हा ते म्हणतात, तेव्हा बखरींना दुय्यम तिय्यम दर्जांचा कालविपर्यास, स्थलविपर्यास इत्यादी अनेक विपर्यासांच्यासह का होईना पण त्यांना इतिहासच ते मानतात हे स्पष्ट आहे; आणि म्हणून तर त्यांनी बखरींची तपासणी करून त्यातील चुका दाखवल्या आहेत. राजवाडे यांच्या सारख्या जबरदस्त इतिहासाचार्याने एकदा एक मत मांडले व ते आपल्यापरी सप्रमाण सिद्ध केले की त्याचा उत्तरपक्ष करणे सामान्य नव्हे. आणि म्हणूनही असेल पण अद्यापपावेतो बखरींची वेगळी व स्वतंत्र पाहणी-तपासणी करणे, त्यांच्या मूळ प्रेरणा प्रयोजनांचा विचार करणे, आणि त्यांच्या खास आदर्शानुसार त्यांना काही एक वेगळे स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण रूप आले असणे शक्य आहे असा विचार करणेही आजवर अशक्य झाले आहे. बखरींचा पुनर्विचार जो व्हावयास हवा होता आणि जो आजवर झाला नाही त्याचे कारण यात सापडावे.

परंतु राजवाडे काय किंवा तत्पूर्वीचे वा त्यांच्या तोलामोलाचे लेखक काय, ह्यांच्या विचारांचा पुनर्विचार होत राहणे अगत्याचे असते. बखरींच्या बाबत पुनर्विचार होणे आज अगत्याचे वाटते ते त्याचमुळे आणि असा जर बखरींचा पुनर्विचार झाला तरच बखरींचे अनन्यसाधारण असे जे स्वरूप आहे, त्यावर प्रकाश पडेल. प्रस्तुत लेखनाचा उद्देश व प्रयत्न तोच आहे.

अनुक्रमणिका

मे. पुं. रेगे

इहवाद, धर्म आणि नीती

पुणे विद्यापीठाच्या गुरुदेव रा. द. रानडे स्मारक व्याख्यानमालेत प्रा. श्री. ह. दीक्षित ह्यांनी १९७७ मध्ये दिलेले व्याख्यान 'इहवाद, धर्म आणि नीती' ह्या नावाच्या, विद्यापीठाने प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तिकेत ग्रथित करण्यात आले आहे. महत्वाच्या सामाजिक प्रश्नांविषयी स्वतंत्रपणे विचार करून स्वतःची अशी निश्चित मते बनविण्याची प्रेरणा आणि कुवत ज्यांच्या ठिकाणी आहे अशा महाराष्ट्रातील काही मोजक्या व्यक्तींमध्ये दीक्षित मोडतात हे प्रसिद्धच आहे. प्रचलित, मान्य मतांहून ही मते कितीतरी वेगळी, कधीकधी विक्षिप्त वाटावीत इतकी वेगळी असली तरी स्वतः केलेल्या विचाराचा परिपाक म्हणून प्राप्त झालेली ही मते ठामपणे मांडायला ते कचरत नाहीत. हे बौद्धिक गुण आज दुर्मिळ झाले आहेत; सामाजिक जबाबदारीची उत्कट जाणीव असल्याशिवाय किंवा सत्याविषयी अतिशय कदर असल्याशिवाय प्रचलित मतांच्या आधारांचे किंवा त्यांच्यामागील कारणांचे मुळापासून परीक्षण करायला माणसे प्रवृत्त होणार नाहीत. त्यापेक्षा प्रस्थापित मतांचा सौम्य आवेशाने अनुवाद करणे किंवा उच्चार करणे अधिक सोयीचे असते. माणसे अनास्थेने असे करतात किंवा प्रस्थापित मते स्वीकारणे त्यांना अशक्य असले तर आपला मतभेद खाजगी राखतात. पण ह्यामुळे मूलभूत वैचारिक समस्यांची मोकळेपणे, अटीतटीची चर्चा होऊ शकत नाही. बौद्धिक जीवनाच्या कसाच्या दृष्टीनेच नव्हे तर सामाजिक कृती दृढपणे उभारण्यासाठी साध्यांचे आणि साधनांचे जे बरेचसे स्वच्छ असे दर्शन आवश्यक असते त्याच्या दृष्टीनेही ही परिस्थिती अनिष्ट आहे. 'इहवादाच्या या अर्थाशी मला झोंबाझोंबी करायची आहे' असे दीक्षितांनी ह्या व्याख्यानात एके ठिकाणी म्हटले आहे. ही योग्य वृत्ती आहे. इहवाद, नीती आणि धर्म ह्याविषयीच्या अनेक रूढ मतांना ह्या व्याख्यानाद्वारा दीक्षितांनी आव्हान दिले आहे. ते गंभीरपणे दिलेले आव्हान आहे असे मानून त्याची गंभीर दखल घेणे योग्य ठरेल.

ह्या व्याख्यानातून दीक्षितांनी मांडलेला मध्यवर्ती सिद्धांत असा की '... इहवाद हा नीतीला विरोधी आहे आणि धर्मवृत्ती अथवा धार्मिकता ही गोष्ट नीतीला पोषक आहे... नैतिक आचाराचे समर्थन करणे इहवादाला तर्कतः अशक्य आहे आणि नीतीचे तात्त्विक समर्थन आणि व्यावहारिक प्रेरणा ही दोन्हीही धर्माकडून आणि, बहुधा, केवळ धर्माकडून होऊ शकतात.' ह्या निष्कर्षाच्या समर्थनार्थ दीक्षितांनी लढविलेला युक्तिवाद थोडक्यात असा मांडता येईल.

१. मानवी जीवनाची मूल्यात्मक चिकित्सा असे, स्थूलमानाने, नीतिशास्त्राचे स्वरूप म्हणून सांगता येईल. व्यक्तीचे प्राप्तव्य काय असते, म्हणजे व्यक्तीचे हित कशात असते आणि ते तिने कसे साधावे हा प्रश्न आणि व्यक्तीव्यक्तीमधील संबंध कसे असावेत हा प्रश्न हे नीतिशास्त्रातील प्रमुख प्रश्न होत.

२. व्यक्तीच्या ठिकाणी ज्या अनेक प्रवृत्ती आणि क्षमता असतात त्या सर्वांची अनिबंध वाढ होण्यात त्या व्यक्तीचे कल्याण असते असे इहवादाचे मत असते. अर्थात् व्यक्तीच्या ठिकाणी परस्परविरोधी प्रेरणा असणे शक्य असल्यामुळे अशा विरोधाचे शक्य तितके निराकरण करून, शक्य तितक्या अधिक प्रेरणांचे समाधान होईल अशा रीतीने त्यांच्यात एक सुसंगत व्यवस्था निर्माण करावी लागते. तसेच माझ्या ह्या स्वरूपाच्या कल्याणाचा पाठपुरावा मी करत असताना इतर व्यक्ती स्वतःचे कल्याण साधण्याचा जो प्रयत्न करीत असतील त्याच्यात

अनुक्रमणिका

मी व्यत्यय आणता कामा नये. ही मर्यादा अशी मांडता येईल. माझे कल्याण साधण्याचे जेवढे स्वातंत्र्य मला असले पाहिजे तेवढे स्वातंत्र्य असण्याचा प्रत्येक व्यक्तीला हक्क असतो हे मी मान्य केले पाहिजे. ह्यामुळे 'वाईट प्रवृत्ती'चा, जिचे दमन केले पाहिजे किंवा जिला आळा घातला पाहिजे अशा प्रवृत्तीचा एक दुहेरी निकष प्राप्त होतो. माझ्या अधिकात अधिक प्रवृत्तीचे समाधान होण्याच्या आड जी प्रवृत्ती येत असेल ती त्या प्रमाणात वाईट असते. तसेच माझी जी प्रवृत्ती स्वतःचे कल्याण साधण्याचा इतरांचा जो समान हक्क असतो त्याच्या आड येत असेल ती त्या प्रमाणात वाईट असते. पण हे एखाद्या प्रवृत्तीचे समाधान केल्यामुळे निष्पन्न होणाऱ्या परिणामांवर आधारलेले निकष आहेत. एखादी प्रवृत्ती स्वरूपतःच चांगली किंवा वाईट असते असे ठरविणारे निकष इहवादात बसत नाहीत. व्यक्तीच्या ठिकाणी ज्या, ज्या प्रवृत्ती असतील त्या सर्व तिच्या ठिकाणी आहेत एवढ्याच केवळ कारणावरून त्या सर्वांचे स्थान, दर्जा किंवा मूल्य समान असते असेच इहवादाला मानावे लागते. उदा. इतरांचा निष्कारण द्वेष करणे ह्यासारखी एखादी प्रवृत्ती अनैसर्गिक आहे म्हणून ती वाईट आहे असे इहवादी म्हणू शकत नाही कारण जी, जी प्रवृत्ती आहे ती नैसर्गिकच आहे. किंवा व्यक्ति-स्वातंत्र्य असे एक मूल्य आहे असे इहवादी म्हणू शकत नाही कारण ह्या स्वातंत्र्याला स्वतःचा असा काही आशय त्याला देता येत नाही. व्यक्तीच्या सर्व किंवा जास्तीत जास्त प्रेरणांचे समाधान एवढाच ह्या स्वातंत्र्याचा आशय असतो. तेव्हा व्यक्तीने स्वतःच्या ठिकाणी ज्या काही प्रेरणा असतील त्यातील जास्तीत जास्त प्रेरणांचे समाधान करावे एवढेच इहवादी म्हणू शकतो. अमुक एक प्रेरणा चांगली आणि अमुक एक प्रेरणा वाईट असा निर्णय देणारा मूल्यात्मक निकष इहवादामध्ये बसत नाही.

३. उलट धार्मिक माणूस शुभ जीवन नावाचा काही जीवनप्रकार आहे, व्यक्तीच्या काही प्रवृत्ती चांगल्या असतात, काही वाईट असतात, उदा. प्रेमप्रवृत्ती चांगली आणि द्वेषप्रवृत्ती वाईट असे म्हणू शकतो. 'अत्युत्तम जीवनाची काही एक रीत आहे, जीवनाचे परमप्राप्तव्य म्हणून काहीं एक निश्चित गोष्ट आहे' असा धर्माचा दावा असतो.

४. जीवनाचे हे परमप्राप्तव्य म्हणजे जीवनाचा परमार्थ होय. धार्मिक माणूस परलोकवादी असतो असे म्हणण्याऐवजी तो परमार्थवादी असतो असे म्हणणे योग्य ठरेल. 'पारलौकिक कल्याणासाठी इहलौकिक जीवनाचे नियंत्रण आणि मार्गदर्शन धर्म करीत असतो' हे म्हणणे मूलतः बरोबर नाही. जीवन अखंड आहे, आणि ह्या अखंड जीवनाचे असे एक परमप्राप्तव्य असते, ह्या प्राप्तव्याची सिद्धी इहलौकिक जीवनातही करता येते अशी धर्माची भूमिका आहे.

५. जीवनाचे परमप्राप्तव्य म्हणून धर्म ज्याचा पुरस्कार करतो—ह्याला मोक्ष किंवा निर्वाण म्हणू. त्याच्या प्रामाण्याचा आधार अलौकिक किंवा अदृष्ट असतो, ईश्वराच्या आज्ञेमुळे किंवा एखाद्या प्रेषिताच्या गूढ अनुभवाच्या आधारावर काय परम-प्राप्तव्य आहे हे ठरते हा इहवाद्यांचा आक्षेपही योग्य नाही. एकतर जैन, बौद्ध, सांख्य इत्यादि दर्शनांनी ज्या धार्मिक जीवनाचा पुरस्कार केला आहे त्याच्यात ईश्वराला स्थान नाही. शिवाय जरी परमप्राप्तव्याच्या संकल्पनेचे प्रामाण्य ईश्वराच्या संकल्पनेवर आधारलेले असते असे मानले तरी 'ईश्वर आहे' हे विधान अस्तित्ववाचक नसून क्रियाप्रेरक आहे. म्हणजे असे की एका विशिष्ट स्वरूपाची वस्तू किंवा व्यक्ती आहे असे निवेदन करणे हे ह्या विधानाचे प्रयोजन नसते; तर अमुक एका प्रकारे जगा असे सांगण्याचे, अमुक एका प्रकारच्या जीवनमार्गाचा पुरस्कार करण्याचे कार्य हे विधान करते. 'ईश्वर ही संकल्पना अनेक नैतिक हुंकाराची एक सांश्लिष्ट संरचना दर्शविते.'

'ईश्वर आहे' हे विधान जगण्याच्या ज्या प्रकाराचा-ज्या धार्मिक जीवनाचा-पुरस्कार करते त्याची वैशिष्टये कोणती ? (i) एकतर ह्या जीवनात आत्यंतिक लीनता असते, अहंकाराचे पूर्ण विसर्जन असते. स्वतःच्या वेगळ्या व्यक्तित्वाचा परिपोष करणे हे इहवादी मूल्य आहे तर व्यक्तित्वाचे विसर्जन करणे हे धार्मिक जीवनाचे मूल्य आहे. ह्या अहंकारविसर्जनामुळे व्यक्ती सार्विक जीवनाशी एकरूप होते, ती जीवनाला

एक होकारात्मक हुंकार(positive yea-saying) देते (ii) अहंकाराच्या विसर्जनामुळे व्यक्ती स्वतःशी पूर्णपणे प्रामाणिक बनते. समाजात वावरताना 'अहं' टिकवून धरण्यासाठी व्यक्तीला जे मुखवटे धारण करावे लागतात ते 'अहं'चे विसर्जन केल्यानंतर ती स्वाभाविकपणे फेकून देते. स्वतःचे खरेखुरे जीवन कृतार्थ व्हावे अशी आत्यंतिक तळमळ तिच्या ठिकाणी निर्माण होते. (iii) ह्या तळमळीतून व्याकुळता निर्माण होते. ' सभोवतालच्या सर्व वस्तू विनाशात विरघळत आहेत, चोहोकडून मृत्यूचे थैमान चालू आहे हे लक्षात येऊन व्याकुळतेची...परिसीमा गाठली जाते. (iv) पण धर्माकडून माणसाला आश्वासनही मिळते. नैतिक मूल्ये वस्तुगत आहेत, चिरंतन आहेत असा त्याचा विश्वास असतो. (v) ह्याशिवाय दीक्षितांनी धार्मिक दृष्टिकोनाच्या आणखी एका विशेषाचा उल्लेख केला आहे. हा दृष्टिकोन मानवी व्यवहारावर पावित्र्याचे आरोपण करीत असतो. इहवादी ' पवित्र आणि अपवित्र या कल्पनांना...अंधश्रद्धा मानतो...पावित्र्याचा कुंकुमतिलक लाविल्यावर दिसणारे जीवनाचे रूप हे शुभ आणि त्याच्या अभावाने प्रत्ययास येणारे जीवन हे अभद्र अशी धर्मवाद्याची धारणा असते.

६. आता ' मूल्यांची ही जी संरचना ' आहे तिच्यातून पावित्र्य ही कल्पना जर वगळली तर उरलेल्या मूल्यरचनेला अनुसरून इहवादी जगू शकेल पण इहवादाकडे एका प्रश्नाचे उत्तर नसते. ' मी माझे कर्तव्य का करावे ? ' ह्या प्रश्नाचे उत्तर इहवाद्याकडे नसते. जी कृत्ये समाजाच्या धारणेसाठी मी करणे आवश्यक असते ती कृत्ये म्हणजे माझी कर्तव्ये होत हे मान्य केले तरी माझ्या हिताच्या विचाराच्या पलीकडे जाऊन समाजाच्या धारणेची काळजी मी का करावी हा प्रश्न उपस्थित होतो. आणि ह्या प्रश्नाला इहवाद उत्तर देऊ शकत नाही. पण धर्म त्याचे उत्तर देतो. खऱ्याखुऱ्या धार्मिक अवस्थेमध्ये, जिच्यात अहंकार गळून पडलेला असतो अशा अवस्थेमध्ये व्यक्तीला तिच्या जास्तीत जास्त खऱ्या स्वरूपाची जाणीव होते आणि ह्या स्वरूपातील व्यक्तीचे कर्तव्य हे प्राप्तव्यच ठरते. ह्या स्वरूपातील व्यक्ती सहजप्रेरणेने कर्तव्य करते. ' मी माझे कर्तव्य का करावे ? ' हा प्रश्नच उरत नाही. मी स्वाभाविकपणे माझे कर्तव्य करतो.

७. धर्म आणि विज्ञान यांच्यात विरोध येण्याचे कारण नाही कारण विज्ञान काय आहे ते सांगते तर धर्म माणसाने कसे जगावे ते सांगतो. त्यांची कार्यक्षेत्रे भिन्न आहेत. धर्माचीही अप्रगल्भ आणि प्रगल्भ रूपे असतात. आपल्याला हव्या असलेल्या गोष्टी अलौकिक मार्गांने साधण्याचा प्रयत्न असे आदिम, अप्रगल्भ धर्माचे स्वरूप असले तरी धार्मिक वृत्तीचा माणूस स्वतःच्या ह्या वृत्तीला अधिकाधिक शुद्ध स्वरूप देत देत 'ज्ञानी भक्ता'ची अवस्था प्राप्त करून घेऊ शकतो. 'प्रभो तुझ्या इच्छेला येईल ते कर, माझी इच्छा तुझ्या इच्छेत विरघळून जाऊ दे ' अशी प्रार्थना करणारा हा भक्त कृतार्थ जीवनाचा अनुभव घेतो. अंधश्रद्धा हे आदिम धर्माचे स्वरूप असले तरी ' अंधश्रद्धेतून विवेचक श्रद्धेकडे जाण्यास वाट आहे. अश्रद्धेतून मात्र कुठेच जाता येत नाही. '

८. प्रमाण जीवनपद्धती (norms) रूढ करणे हे धर्मांचे कार्य आहे. आज इहवादाने धर्म अप्रतिष्ठित केल्यामुळे समाजजीवनात norms उरले नाहीत. ते परत प्रस्थापित करण्यासाठी इहवादाची कास सोडून देऊन धर्माचा परत स्वीकार केला पाहिजे.

हा सबंध युक्तिवाद एका व्याख्यानात दीक्षितांना मांडावा लागल्यामुळे त्यांनी तो संक्षेपानेच मांडला आहे. (आपण वर संक्षेपाचा संक्षेप केला आहे) स्वाभाविकच तो अनेक ठिकाणी अस्पष्ट आणि संदिग्ध उतरला आहे. त्याच्यात ठामपणे करण्यात आलेल्या अनेक विधानातून जे प्रश्न उपस्थित होतात त्यांना स्पर्श करण्याइतकाही अवधी दीक्षितांना नव्हता. तेव्हा त्यांची दखल घेण्याची गोष्ट दूरच राहिली. ह्या प्रश्नांचा परामर्श घेऊन जर दीक्षितांनी आपली भूमिका परत विस्ताराने मांडली तर ते उपयुक्त ठरेल.

पहिला प्रश्न असा की एखादी प्रेरणा, प्रवृत्ती, इच्छा, इ. चांगली किंवा वाईट आहे असे ठरविण्याचा मूल्यात्मक निकष इहवादामध्ये तत्त्वतः बसत नाही हे विधान टिकण्यासारखे आहे का ? ' नीती ही माणसाच्या केवळ या जन्मीच्या कल्याणा-

वर आधारलेली असली पाहिजे आणि त्यासाठी ईश्वर अथवा मरणोत्तर जीवन यांपासून निष्पन्न होणारे सर्व विचार बाजूला ठेवले पाहिजेत ' हा इहवादी नीतीचा मुख्य सिद्धांत आहे असे दीक्षितांनी म्हटले आहे आणि ते योग्यच आहे. पण हा सिद्धांत इहवादी केवळ स्वैरपणे (arbitrarily), निष्कारण स्वीकारीत नाही. समजा उद्या असे सिद्ध झाले की माणसाला आत्मा असतो, शरीराचा नाश झाल्यावरही आत्मा टिकून राहतो, आत्म्याचे देहात असतानाचे जीवन आणि देह नष्ट झाल्यानंतरचे जीवन यांच्यामध्ये सातत्य असते, म्हणजे शरीरात जो आत्मा वसत होता त्याचेच हे नंतरचे जीवन आहे हे ओळखता येते, ह्या नंतरच्या अशरीर अवस्थेत आत्मा सुस्थितीत किंवा दुःस्थितीत असू शकतो आणि आत्मा शरीरात वसत असताना व्यक्तीने जी कृत्ये केलेली असतात किंवा नसतात त्यांच्यावर आत्म्याची नंतरची सुस्थिती किंवा दुःस्थिती अवलंबून असते—समजा हे सारे सिद्ध झाले तर ' माणसाच्या केवळ ह्या जन्मीच्या कल्याणावर नीती आधारलेली असली पाहिजे ' हा इहवादी सिद्धांत एकांगी आणि अदूरदृष्टीचा म्हणून त्याज्य ठरेल. इहवादी नीती ही आत्मा, ईश्वर, इ. पारलौकिक पदार्थांना अस्तित्व आहे असे मानायला काही आधार नाही ह्या मतावर आधारलेली आहे आणि हे मतही एका विचार करण्याच्या पद्धतीवर आधारलेले आहे. ह्या पद्धतीचे मूलभूत सूत्र असे की इंद्रियानुभवापासून प्राप्त होणाऱ्या पुराव्याच्या आधाराने ज्या वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध करता येते तेवढ्याच वस्तूंना अस्तित्व आहे असे मानायचे, अन्य वस्तूंचे अस्तित्व अमान्य करायचे. ह्या तत्त्वाप्रमाणे आपल्या नेहमीच्या अनुभवाचे विषय असलेल्या टेबल, झाड, इ. वस्तू, तसेच इलेक्ट्रॉन, जीन्स, इ. वैज्ञानिक पदार्थ ह्यांचे अस्तित्व मान्य करावे लागते. कारण वैज्ञानिक पदार्थांचे अस्तित्व सिद्ध करणारी, अखेरीस इंद्रियानुभवावर आधारलेली अशी रीत आहे. पण आत्मा, ईश्वर, परब्रह्म, इ. पदार्थांचे अस्तित्व मान्य करायचे कारण नाही.

येथे एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. कोणत्या पदार्थांना **अस्तित्व** आहे हे अखेरीस इंद्रियानुभवाच्या निकषावर ठरवावे लागते अशी ही भूमिका आहे; पण अस्तित्वात असलेल्या पदार्थांच्या ठिकाणी कोणते गुण किंवा धर्म आहेत, त्यांच्यामध्ये कोणते संबंध आहेत हे इंद्रियानुभवाच्या आधारावरच ठरविले पाहिजे असे ह्या भूमिकेत अंतर्भूत असायचे कारण नाही. म्हणजे वस्तूंच्या ठिकाणी असू शकतील असे सर्व गुण किंवा संबंध घेतले तर ते इंद्रियगोचर असतात किंवा इंद्रियगोचर गुणांमध्ये त्यांचे निःशेष विश्लेषण करता येते हा सिद्धांत इहवादी भूमिकेचा भाग असायचे कारण नाही. उदा. कारणघटना आणि कार्यघटना ह्यांच्या दरम्यान अनिवार्य असा एक संबंध असतो असे मानू या. हा काही इंद्रियगोचर, इंद्रियानुभवाला प्रतीत होणारा असा संबंध नाही. पण म्हणून माणसाला अशा संबंधाचे ज्ञान होऊ शकणार नाही असे मानायचे कारण नाही. विधानांमधील व्यंजन (implication) हा संबंधही असाच इंद्रियगम्य नसलेला संबंध आहे पण सर्व निगमन (deduction) त्याच्यावर आधारलेले आहे. विवेक (reason) अशी एक शक्ती माणसाच्या ठिकाणी आहे, अनुभवापासून लाभणाऱ्या पुराव्याने प्रस्थापित करता येत नाहीत अशी अनिवार्य आणि सार्वत्रिक सत्ये (universal and necessary truths) तिला प्रतीत होतात, त्यांचे प्रामाण्य माणूस स्वीकारू शकतो, ह्या सत्यांमध्ये जे इंद्रियगम्य नसलेले असे धर्म किंवा संबंध अनुस्यूत असतात त्यांचा माणसाला परिचय असतो ह्या गोष्टी इहवादाशी विसंगत नाहीत. माणसाच्या ठिकाणी कोणत्या ज्ञानशक्ती आहेत आणि कोणत्या प्रकारचे ज्ञान माणसाला प्राप्त होऊ शकते हे माणसाने कोणत्या प्रकारचे ज्ञान प्राप्त करून घेतले आहे आणि ते कसे प्राप्त करून घेतले आहे ह्याचा विचार करूनच ठरविता येते.

इहवादाचा असा अर्थ घेतला— ह्याला विश्वविषयीचा इहवादी दृष्टिकोन म्हणू या— तर जी. ई. मूर, डब्ल्यु. डी. रॉस ह्यांच्या वळणाचे नीतिशास्त्र इहवादात बसू शकते हे उघड आहे. ह्या नीतिशास्त्राप्रमाणे कित्येक गोष्टी, उदा. ज्ञान, सौंदर्यानुभव, सुख, इ., स्वरूपतः चांगल्या असतात. ' चांगले ' ह्या पदाने वस्तूंच्या ठिकाणी असू शकलेला, इंद्रियगोचर नसलेला असा एक गुण निर्दिष्ट होतो. एखाद्या गोष्टीच्या, (वस्तूच्या,

अवस्थेच्या, इ.), ठिकाणी हा गुण आहे की नाही हे आपल्याला साक्षात् प्रतिभानाने (intuition) समजते. तसेच कित्येक प्रकारच्या कृत्यांच्या ठिकाणी 'योग्यता' किंवा 'विहितता' हा इंद्रियगोचर नसलेला पण प्रतिभानाने ज्ञान होणारा गुण असतो. ज्या कृत्याच्या अंगी हा गुण असतो ते कृत्य करणे आपले कर्तव्य असते हे ज्ञान प्रतिभानाने आपल्याला होते. चांगल्या गोष्टींना अस्तित्वात आणण्याच्या कृत्याच्या ठिकाणी 'विहितता' हा गुण असतो असे आपले प्रतिभान आपल्याला सांगते. तेव्हा चांगल्या वस्तूंना अस्तित्वात आणणे हे आपले कर्तव्य असते. ह्या नीतिशास्त्रात कोणत्या प्रवृत्ती चांगल्या 'मूल्यवान' असतात आणि कोणत्या नसतात हे ठरविणारे निकष आहेत; चांगल्या गोष्टीसाठी असलेली प्रवृत्ती चांगली. आणि हे नीतिशास्त्र इहवादी आहे.

आता हे नीतिशास्त्र कितपत मान्य होण्याजोगे आहे हा सध्याचा प्रश्न नाही : कोणत्या प्रेरणा चांगल्या व कोणत्या वाईट हे ठरविण्याचे निकष उपलब्ध करून देणारे हे नीतिशास्त्र इहवादात बसते की नाही हा आपल्यापुढील प्रश्न आहे. ह्या वळणाच्या नीतिशास्त्राचा विचार दीक्षितांनी केलेलाच नाही. पण समजा ह्या प्रकारचे नीतिशास्त्र वगळले तरी निश्चितपणे इहवादी म्हणून मान्य होतील अशी दोन नीतिशास्त्रे–नैतिक दर्शने–इतिहासात रूढ आहेत. एक ॲरिस्टॉटलच्या वळणाचे आणि दुसरे 'उपयुक्ततावादी'. ॲरिस्टॉटीलियन नीतिशास्त्राची भूमिका थोडक्यात अशी मांडता येईल : माणसाला त्याचे माणुसपण देणारी अशी त्याची एक विशिष्ट प्रकृती– मानवी प्रकृती– असते. ह्या प्रकृतीच्या साफल्यात, परिपूर्तीत माणसाचे कल्याण सामावलेले असते. माणसाच्या गरजा, वासना, इच्छा आणि शक्ती यांची मिळून ही प्रकृती बनलेली असते. ह्या प्रकृतीची परिपूर्ती होणे म्हणजे माणसाच्या गरजांचे, इच्छांचे, यथोचित समाधान होणे आणि त्याच्या शक्तींचा विकास होऊन त्यांचा आविष्कार होणे. उदा. विवेक ही माणसाची एक शक्ती आहे आणि ज्ञान ग्रहण करण्यात आणि नवीन ज्ञान प्राप्त करून घेण्यात ह्या शक्तीचा विकास आणि आविष्कार होतो. माणसाच्या इच्छांचे योग्य समाधान म्हणजे माणसाच्या सबंध प्रकृतीच्या परिपूर्तीत व्यत्यय येणार नाही अशा प्रमाणात आणि अशा पद्धतीने त्याचे झालेले समाधान. ह्या नीतिशास्त्राच्या संदर्भातही चांगली प्रवृत्ती आणि वाईट प्रवृत्ती ह्यांच्यात भेद करणारे निकष लाभतात हे उघड आहे. दुसरे इहवादी नैतिक दर्शन म्हणजे 'उपयुक्ततावादी' नैतिक दर्शन होय. अनेकदा उपयुक्ततावादी नीती ही सुखवादाच्या स्वरूपात मांडण्यात येते. म्हणजे माणसाला केवळ स्वतःचे सुखच हवे असते, स्वतःचे सुख हेच त्याच्या कृत्याचे एकमेव साध्य असते ह्या सिद्धांतावर ती आधारलेली असते. पण असे असण्याचे कारण नाही. माणसाला सुख हवे असते त्याप्रमाणे इतरही अनेक गोष्टी हव्या असतात, उदा. कीर्ती, प्रतिष्ठा, प्रवास करणे, ज्ञान, इत्यादी. हे मान्य करूनही 'उपयुक्ततावादी' नीतिशास्त्राचा विकास करता येतो. ह्या दृष्टिकोनाप्रमाणे माणसाला जे हवे असते ते त्याचे इष्ट असते आणि इष्ट वस्तूचा लाभ होणे हा त्याच्या कल्याणाचा भाग असतो. माणसाला जशा काही गोष्टी हव्याशा असतात तशा काहीं नकोशाही असतात; ह्या गोष्टींना अनिष्ट म्हणू. अनिष्ट गोष्ट म्हणजे माणसाला हवीशी नसलेली गोष्ट नव्हे तर जी गोष्ट त्याला नकोशी असते अशी गोष्ट; जिचा अभाव त्याला हवासा असतो अशी गोष्ट. एखादी इष्ट गोष्ट कृती करून प्राप्त करून घेताना (आणि त्यापुरते स्वतःचे कल्याण साधताना) आपण किती किंमत देत आहोत ह्याचाही विचार करावा लागतो. ती इष्ट गोष्ट साधण्यासाठी इतर कोणत्या आणि किती इष्ट गोष्टींना फाटा द्यावा लागतो आणि किती अनिष्ट गोष्टी पदरात घ्याव्या लागतात ह्यावरून ही किंमत ठरते. एखादी इष्ट गोष्ट साधण्यासाठी किती किंमत देणे योग्य आहे, ती साधण्याच्या प्रयत्नात आपले एकंदरीत अकल्याण तर होणार नाही ना हे सारासारविवेकानें ठरवावे लागते.

माणसाच्या कल्याणाबिषयीची ॲरिस्टॉटलच्या वळणाची संकल्पना किंवा 'उपयुक्ततावादी' संकल्पना ह्या 'माणसाचे कल्याण' ह्या एका स्वाभाविक संकल्पनेची दोन भिन्न रूपे आहेत आणि मुख्य प्रश्न

असा आहे की ह्या स्वाभाविक, मूलभूत संकल्पनेला 'विश्वाविषयीच्या इहवादी दृष्टिकोनाच्या' चौकटीत अर्थ देता येतो की नाही ? आता सामान्यपणे असे म्हणता येईल की कोणतीही सजीव वस्तू घेतली– एखादे झाड किंवा प्राणी–तर ती सुस्थितीत (किंवा दुःस्थितीत) आहे, तिची अवस्था चांगली (किंवा वाईट) आहे असे अर्थपूर्ण रीतीने म्हणता येते. उदा. एखादे झाड पाण्याअभावी वाळत चाललेले असेल. त्याला पाणी दिल्याने ते तरारून वाढले तर आता त्याची अवस्था सुधारली आहे असे आपण म्हणू. एखादा प्राणी जखमी, रोगट, खंगलेला असेल. त्याची जखम बरी झाली, रोग नाहीसा झाला, तो पुष्ट झाला की त्याची दशा आता चांगली झाली आहे असे म्हणता येते. आयुधे किंवा अवजारे सुद्धा चांगल्या (किंवा वाईट) स्थितीत आहेत असे आपण म्हणतो. आयुध चांगल्या अवस्थेत असणे म्हणजे चांगल्या प्रकारे काम देईल अशा अवस्थेत असणे. पण एखादे झाड किंवा प्राणी वेगळ्या अर्थाने चांगल्या स्थितीत असतो. जे काम देण्यासाठी म्हणून तो घडविण्यात आला आहे ते काम चांगल्या प्रकारे देण्यासारख्या अवस्थेत तो आहे ह्या अर्थाने तो चांगल्या अवस्थेत नसतो. कारण त्याचे असे कोणतेही विशिष्ट काम नसते. उदा. एखाद्या लांडग्याचीही दुःस्थिती किंवा सुस्थिती असू शकते.

आता माणूस हाही प्राणी असल्यामुळे त्याची सुस्थिती, स्वास्थ्य, कल्याण, हित ह्याची कल्पना अर्थपूर्ण ठरते. प्राण्याच्या सुस्थितीच्या संकल्पनेत त्याचे शरीर निरामय, रोगमुक्त असणे ही कल्पना अंतर्भूत असते. त्याला जखम झालेली असली किंवा काही रोग झालेला असला तर तो दुःस्थितीत असतो. ही दुःस्थिती वेदनेशी संबंधित असते. तेव्हा वेदनेपासून मुक्त असणे, शरीर निरामय असताना प्रसन्नतेचा जो अनुभव येतो तो येत असणे हाही प्राण्याच्या स्वास्थ्याचा एक घटक असतो. त्याच्या सुस्थितीचा आणखी एक घटक म्हणजे त्याचे हातपाय इ. अवयव धडधाकट असणे, डोळे, इ. इंद्रिये कार्यक्षम असणे आणि त्यांनी आपापली कामे चांगल्या प्रकारे पार पाडणे. आता माणसाला शरिराशिवाय मनही असल्यामुळे ह्या सर्व कल्पना मनालाही लावता येतात. माणसाच्या स्वास्थ्याच्या, कल्याणाच्या संकल्पनेत त्याचे मन निरोगी आहे, म्हणजे त्याच्यात कोणती विकृती नाही, ते समाधानी आहे, इच्छा तृप्त न झाल्यामुळे जे दुःखद वैफल्य येते त्याने ते ग्रस्त नाही, त्यांच्या सर्व मानसिक शक्ती कार्यक्षमतेने आपली कार्ये पार पाडतात आणि मानसिक शक्तींच्या सुरळीत व्यापारांमुळे होणारा आनंद त्याला होत असतो हे सर्व घटक असतात. मानवी कल्याणाची अॅरिस्टॉटलप्रणीत संकल्पना किंवा उपयुक्ततावादी संकल्पना म्हणजे मानवी कल्याणाच्या स्वाभाविक संकल्पनेला देण्यात आलेली दोन नेटकी, सुव्यवस्थित रूपे आहेत असे म्हणता येईल.

मानवी कल्याणाची ही संकल्पना इहवादी आहे कारण कोणत्याही पारलौकिक पदार्थाचा निर्देश न करता तिच्या आशयाचे वर्णन आपण करू शकतो. ईश्वर किंवा आत्मा ह्यासारखे पारलौकिक पदार्थ ज्यांचे विषय आहेत अशा इच्छा-आकांक्षांचे समाधान ह्या कल्याणात घटक म्हणून अंतर्भूत नाही अशा रीतीने ह्या कल्याणाची संकल्पना आपण केली आहे.

आतापर्यंत आपण मानवी कल्याणाची इहवादी संकल्पना कशी असू शकते एवढेच पाहिले आहे. नैतिक संकल्पनांना आपण स्पर्श केलेला नाही. नैतिक संकल्पनांचा उगम दोन प्रकारे होतो. माझे कल्याण साधताना, स्वतःचे कल्याण साधण्याच्या इतरांच्या प्रयत्नात मी अयोग्य व्यत्यय आणता कामा नये. म्हणजे स्वतःचे कल्याण साधण्याच्या प्रत्येकाच्या हक्काशी सुसंगत ठरेल असा स्वतःचे कल्याण साधण्याचा कुणाचाही जो हक्क असतो त्याची कदर मी केली पाहिजे. दुसरी गोष्ट अशी की सहकार्याने केलेल्या सामूहिक प्रयत्नातून जे सामायिक कल्याण साधले जाते त्यातील माझा हिस्सा उचलताना ह्या सामूहिक प्रयत्नात माझ्या वाट्याला जे काम आलेले असेल ते मी केले असले पाहिजे; सामायिक कल्याणातील माझ्या हिश्शाची ही किंमत आहे आणि ती मी दिली पाहिजे. नैतिक कर्तव्याची ही दोन रूपे आहेत. नैतिक कर्तव्य हे इतरांसंबंधीचे कर्तव्य असते आणि कर्तव्याची ही संकल्पना पूर्णपणे इहवादी आहे.

मानवी आचरणाविषयी आणखी काही गोष्टी ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. आचरणाला एक सौंदर्यात्मक अंग असते. कित्येक प्रकारची कृत्ये

'शोभून' दिसत नाहीत असे आपण म्हणतो. रीत-भात (manners), विनय, इ. गुण हे ह्या सौंदर्यात्मक अंगात मोडतात. 'सुसंस्कृत' माणसाला आचरणाच्या सौंदर्यात्मक अंगाची कदर असते. दुसरी गोष्ट अशी: जरी नैतिक कर्तव्याचे स्वरूप इतरांशी केलेला अध्याहृत करार पाळण्याच्या स्वरूपाचे असले तरी माणसे कराराच्या पलीकडे जाऊन, इतरांविषयीच्या निःस्वार्थी आस्थेने, त्यांच्या-विषयीची आपली कर्तव्ये करू शकतात. इतरांवर अतिक्रमण केले नाही आणि आपले 'देय' देऊन टाकले की माणसाने आपले कर्तव्य केलेले असते. हे तो कोरडेपणे, कठोरपणेसुद्धा किंवा हिशोबीपणे करू शकेल. पण इतरांविषयीच्या जिव्हाळ्यानेही तो हे करू शकेल. इतरांचे कल्याण हे जणू काय स्वतःचे कल्याण आहे असे मानून त्यांच्यासाठी झट-णाऱ्या माणसांना आपण सज्जन म्हणतो आणि संतजन ही सज्जनपणाची आत्यंतिक उदाहरणे होत. 'माणसे असे निःस्वार्थपणे कशी वागू शकतात?' असा प्रश्न आपल्याला पडला तर माणसाच्या प्रवृत्तीविषयी आणि क्षमतांविषयी आपल्या काही पूर्वकल्पना असल्यामुळे तो आपल्याला पडतो हे उघड आहे. माणसे अतिशय स्वार्थी, कमी-अधिक स्वार्थी, अतिशय निःस्वार्थी अशी सर्व प्रकारची असू शकतात हे आपल्याला अनुभवाने माहीत असते. तिसरी गोष्ट अशी की ज्याप्रमाणे करारापली-कडे जाऊन माणसे आपली कर्तव्ये जिव्हाळ्याने करू शकतात त्याप्रमाणे कर्तव्यांना सामावून घेणारे पण त्यांच्या पलीकडे जाणारे नैतिक आदर्श, व्यक्तीच्या सबंध जीवनाला व्यापणारे आदर्श माणसे निर्माण करून स्वीकारू शकतात. मध्ययुगीन शिव्हलरीचा आदर्श, हिंदू स्त्रीचा पातिव्रत्याचा धर्म अशी ह्याची उदाहरणे देता येतील.

हे सारे काहीसे विस्ताराने सांगायचे कारण असे की मानवी कल्याणाविषयीची इहवादी संकल्पना म्हणून जी दीक्षितांनी मांडली आहे (पृ. ७–११) तिच्याप्रमाणे व्यक्तीला आपल्या ठिकाणी जी जी प्रवृत्ती आढळून येईल तिचा विकास करीत तिने सुटले पाहिजे असे निष्पन्न होते. 'इतरांच्या समान स्वातंत्र्याचा संकोच न करता माझ्या कोणत्याही प्रवृत्तीचा विकास मी करावा– नव्हे, केला पाहिजे. कारण तेच माझ्या कल्याणाचे स्वरूप आहे' असे त्यांनी म्हटले आहे. (पृ. ९) पण वस्तुस्थिती अशी नाही असे मला वाटते. इहवादी दृष्टि-कोनाच्या चौकटीत मानवी कल्याणाविषयीची अनेक भिन्न दर्शने बसू शकतात, शिवाय ह्या संकल्पनेप्रमाणे मानवी कल्याणाची एक घडण (structure) असू शकते आणि म्हणून कल्याणाच्या आशयाशी किंवा आकाराशी विसंगत असलेली प्रवृत्ती नैसर्गिक असली तरी वाईट, त्याज्य ठरू शकते असे सकृद्दर्शनी तरी दिसते. दीक्षितांनीच घेतलेल्या उदाहरणाचा विचार करू या. "आता अशी कल्पना करा की, एका व्यक्तीच्या ठिकाणी मनोमनी सबंध दुनियेचा द्वेष करावा अशी प्रवृत्ती आहे, वेलीवर कळी उमलताना दिसली तर ती कुसकरून टाकावी अशी प्रेरणा आहे ... दुसऱ्या कोणत्याही मानवी व्यक्तीस उपसर्ग पोचणार नाही अशी सावधगिरी बाळगून या प्रवृत्ती, प्रेरणा ... यांची अप्रतिहत वाढ करून जे व्यक्तित्व निर्माण होईल त्याला अंतिम मूल्य आहे असे इहवादी म्हणणार आहे काय?" (पृ. १०) दीक्षितांचे म्हणणे असे आहे की इहवादाच्या मूलभूत सिद्धांताप्रमाणे कोण-त्याही प्रेरणेचे समाधान करणे योग्य असते, किंबहुना बंधनकारक असते; ह्या तत्त्वाला मर्यादा एवढीच की एखाद्या प्रेरणेचे असे समाधान केल्यामुळे व्यक्तीच्या इतर प्रेरणांचे किंवा इतर व्यक्तींच्या प्रेरणांचे समाधान करण्यात आडकाठी निर्माण होता कामा नये, ह्यामुळे, कोणतीही विशिष्ट प्रेरणा घेतली – उदा. जे सुंदर आहे त्याचा द्वेष करण्याची वृत्ती आणि ते नष्ट करण्याची प्रेरणा–तर ती स्वरूपतःच (intrinsically) अमंगल, वाईट, निषिद्ध आहे असा निर्णय इहवादी भूमिकेला करता येणार नाही. ती निषिद्ध आहे असा निर्णय तिचे समाधान केल्याने इतर किती प्रेरणांचे समाधान करण्यात अंतराय निर्माण होतो ह्या विचारावरच आधारावा लागेल.

पण सुंदर वस्तूचा द्वेष करण्याची वृत्ती (attitude) स्वरूपतःच गैर, वाईट असते अशी भूमिका इहवादी स्वीकारू शकेल. कारण अशी वृत्ती विकृत किंवा रोगट आहे असे तो म्हणू शकेल. व्यक्ती-विषयीच्या किंवा वस्तूविषयीच्या आपल्या ज्या

वृत्ती किंवा भावना असतात त्यांचे 'उचित' असे विषय असतात; उचित अशा वस्तुस्थितीशी त्या निगडित असतात आणि त्यांच्यावर आधारलेल्या असतात. उदा. ज्या वस्तूकडून किंवा व्यक्तीकडून आपल्याला काही धोका संभवत असेल तिच्याविषयी आपल्याला भीतीची भावना वाटणे योग्य आहे. माणसे कमी अधिक घाबरट असतात. ज्या वस्तूपासून धोका उद्‌भवलाच तर त्याचे प्रमाण फारसे असणार नाही आणि असा धोका उद्‌भवण्याची संभवनीयताही अतिशय कमी असेल अशा वस्तूलाही माणूस खूप घाबरत असेल तर त्याची ही भीती विचित्र, हास्यास्पद आहे असे आपण म्हणू पण त्याच्या भीतीचा विषय असलेली वस्तू धोकादायक असल्यामुळे ती भीती 'रोगट' ठरणार नाही. पण समजा एखादा माणूस लांब नाकांच्या माणसांना घाबरत असेल तर त्याच्या ह्या भीतीला उचित असा विषय, 'आधार' नसल्यामुळे ती रोगट, विकृत ठरेल. एखादा मनोविश्लेषक ह्या भीतीचा उगम कसा झाला ह्याची कारणे शोधून काढू शकेल आणि मानसोपचार करून ती दूरही करू शकेल. आता एका अर्थाने ही भीती 'नैसर्गिक' आहे कारण ती प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहे, काही कारणांमुळे ती निर्माण झालेली आहे. पण तिला उचित असा आधार नसल्यामुळे ती विकृत आहे आणि ह्या अर्थाने अनैसर्गिक आहे. त्याचप्रमाणे सुंदर वस्तूचा, ती केवळ सुंदर असल्यामुळे, द्वेष करण्याची वृत्ती विकृत आहे; तिला उचित असा आधार नाही. तो मनात झालेला एक बिघाड आहे. अशी वृत्ती धारण करणाऱ्या माणसाचे मन, त्या प्रमाणात, सुस्थितीत नसते.

ज्याचे वर्णन आपण 'सर्वसाधारणपणे निरोगी' असे करू असे शरीर अनेक लहानसहान व्याधींना सामावून घेऊन 'निरोगी' असते आणि त्याचप्रमाणे सर्वसाधारणपणे निरोगी, 'स्व-स्थ', 'नॉर्मल' असलेले मन अनेक लहानसहान विकृतींना सामावून घेऊन नॉर्मल असते. पण शारीरिक व्याधी एका मर्यादेपलीकडे वाढल्या की ते शरीर निरोगी उरत नाही आणि मनोविकृती एका मर्यादेपलीकडे तीव्र झाल्या की ते मन नॉर्मल रहात नाही. निरोगी शरिराच्या संकल्पनेत शारीरिक अवयव आणि इंद्रिये धडधाकट असणे, त्यांनी आपापली कामे सुरळितपणे करीत असणे, शारीरिक वेदनेच्या अनुभवाचा अभाव असणे आणि आरोग्याशी संबंधित असलेल्या एका विशिष्ट प्रसन्नतेचा अनुभव येत असणे इ. घटक असतात हे आपण पाहिलेच आहे. मन निरोगी, अविकृत, नॉर्मल असणे ह्यातही ह्याच स्वरूपाचे घटक अंतर्भूत असतात. नॉर्मल मानवी मनाचे जे स्वाभाविक व्यवहार असतात त्यांनी मानवी जीवनाचा एक विशिष्ट आकार (form) निश्चित होतो आणि मानवी कल्याणाच्या संकल्पनेत, चांगल्या मानवी जीवनाच्या संकल्पनेत, त्या जीवनालाही विशिष्ट मानवी आकार आहे ही संकल्पना सामावलेली असते. उदा. समजा एखाद्या माणसाला आपण नेपोलियन आहोत असा भ्रम झालेला आहे; त्याला येणाऱ्या सर्व अनुभवांचा, नेपोलिअनचे अनुभव, म्हणून तो अर्थ लावतो, त्याच्या भोवती निर्माण झालेल्या काल्पनिक जगात नेपोलिअन म्हणून तो कृती करतो. आणि समजा तो अतिशय सुखी आहे; त्याला काही चिंता नाही, व्यथा नाही, त्याची वृत्ती सदैव तृप्त आणि उल्हसित असते. हे चांगल्या जीवनाचे उदाहरण आहे असे आपण मानणार नाही. उलट त्याच्या आनंदी वृत्तीचे होणारे दर्शन आपल्याला भयानक वाटेल. कारण एक कर्ता, ज्ञाता हे त्याचे मानवी स्वरूपच ह्या जीवनातून उखडून निघालेले असते. अशी व्यक्ती माणूस उरलेली नसते. निरीक्षणाने, विचाराने आपल्या परिस्थितीचे स्वरूप ओळखणे, तिच्या संदर्भात आपल्या इच्छांचे समाधान करण्याचा प्रयत्न करणे, ह्यासाठी योजना आखणे आणि त्या पार पाडणे ही मानवी जीवनाची धाटणी, त्याचा 'अनिवार्य आकार' आहे आणि मानवी मनाच्या स्वरूपावर, ह्या स्वरूपात अंतर्भूत असलेल्या शक्ती आणि क्षमता यांच्यावर तो आधारलेला आहे. मानवी जीवनाच्या ह्या अनिवार्य आकाराच्या संदर्भात, हा आकार घडविणाऱ्या मूलभूत मनःशक्तींच्या स्वाभाविक सुरळित, व्यापारांच्या संदर्भात 'मनोविकृती' ह्या संकल्पनेला अर्थ प्राप्त होतो आणि विकृत प्रवृत्ती किंवा अनुभव हा मूलतःच अनिष्ट असतो असा निर्णय करता येतो. मानवी जीवनाचा आणि म्हणून मानवी कल्याणाचा

– चांगल्या मानवी जीवनाचा– एक अनिवार्य असा आकार असतो ही 'ॲरिस्टॉटीलियन' संकल्पना अनेक इहवादी नैतिक तत्त्ववेत्त्यांनी, उदा. सुखवादी उपयुक्ततावाद्यांनी, दृष्टिआड केली आहे ही गोष्ट खरी आहे. पण ह्यामुळे त्यांचे नीतिशास्त्र एकांगी व म्हणून विकृत झाले आहे असेच म्हटले पाहिजे. इहवाद्यांनी नीतिशास्त्रात उपयुक्ततावादी भूमिकाच स्वीकारली पाहिजे असे तार्किक बंधन त्यांच्यावर नाही.

ह्या संदर्भात दीक्षितांनी इहवादी वैचारिक चौकटीत व्यक्तिस्वातंत्र्याचे एक मूल्य म्हणून कोणते स्थान असू शकेल ह्याविषयी मांडलेल्या विचारांचा काही परामर्श घेणे योग्य ठरेल. दीक्षितांचे म्हणणे असे आहे की इहवादी भूमिकेप्रमाणे प्रत्येक व्यक्तीनें आपल्या ज्या काही इच्छा, प्रवृत्ती असतील त्या साऱ्यांचे समाधान करायचे असते. वेगवेगळ्या माणसांच्या प्रवृत्ती वेगवेगळ्या असू शकतील व म्हणून वेगवेगळ्या माणसांची साध्ये घेतली तर त्यांच्यात समान, एखाद्या वर्गवाचक नावाने ज्याचा निर्देश करता येईल असे काही समान, आढळणारही नाही. तेव्हा, 'माणसाचे साध्य काय असावे ?' ह्या प्रश्नाचे 'सत्यप्राप्ती,' 'सौंदर्यास्वाद' ह्यासारखे विशिष्ट, त्या साध्याच्या आशयाचा निर्देश करणारे उत्तर इहवादी देऊ शकत नाही. व्यक्तित्व हेच अंतिम मूल्य आहे, स्वतःच्या व्यक्तित्वाचा जास्तीत जास्त विकास हेच साध्य आहे ह्यासारखे उत्तर त्याला देता येते किंवा द्यावे लागते आणि ह्या उत्तरात ह्या साध्याच्या आशयाविषयी काहीच सांगण्यात आलेले नसते. 'स्वतःच्या असतील त्या सर्व इच्छांचे समाधान करा' एवढेच हे उत्तर सांगते. आता, 'व्यक्तिस्वातंत्र्य हेच अंतिम मूल्य आहे' ह्या शब्दांतही हे उत्तर मांडण्यात येते. पण हे शब्द वेगळे असले तरी उत्तराचा आशय तोच रहातो. 'स्वतःच्या असतील त्या सर्व इच्छांचे समाधान करणे हे माणसाचे अंतिम साध्य आहे' असाच ह्या वाक्याचाही अर्थ असतो. 'स्वातंत्र्य हे अंतिम मूल्य आहे, तुम्ही स्वातंत्र्य प्राप्त करून घ्या' ह्याचा अर्थ "एखादी विशिष्ट इच्छा स्वरूपतः वाईट आहे म्हणून ती दडपून टाकण्याचे बंधन तुमच्यावर नाही, तुमच्या सर्व इच्छा तृप्त करायला तुम्ही मोकळे आहात आणि त्या तृप्त करण्यात तुमचे कल्याण असते, हे तुमचे अंतिम साध्य आहे किंवा असणे योग्य आहे असा" असतो. स्वातंत्र्य हे इहवाद्यांच्या मते एक विशिष्ट, स्वतःचा आशय असलेले, 'अनुभाव्य' असे मूल्य नसते. स्वतःच्या सर्व इच्छांचे समाधान करणे हे जे इहवादी मूल्य आहे त्याचाच निर्देश 'व्यक्तिस्वातंत्र्य' ह्या शब्दानेही होतो.

पण दीक्षितांच्या ह्या म्हणण्यात, (त्याचा मी बरोबर अर्थ लावला असेल तर,) काही तरी घोटाळा आहे. समजा, व्यक्तीने तिच्या असतील त्या सर्व, किंवा त्यांतील जास्तीत जास्त, इच्छांचे समाधान करण्यात तिचे कल्याण असते असे एखादा इहवादी मानतो. आता समजा, अ ह्या व्यक्तीच्या ठिकाणी एखादी विशिष्ट इच्छा ह्या क्षणी जागृत आहे पण तिचे समाधान तिने केले तर तिच्या अनेक भावी इच्छांचे समाधान करणे तिला अशक्य होणार आहे. असे असेल तर अ ने त्या इच्छेचे समाधान करणे हा मूर्खपणा किंवा अविवेक ठरेल पण समजा तिचे समाधान करण्याचा निर्णय अ ने घेतला आहे. ह्या परिस्थितीत अ ला हा निर्णय अंमलात आणू न देणे, त्याची इच्छा तृप्त करायला त्याला प्रतिबंध करणे त्याच्या स्वतःच्या कल्याणाच्या दृष्टीनेच आवश्यक आहे. उलट त्याला त्याची ही इच्छा तृप्त करायला मोकळीक ठेवणे, स्वतःचे निर्णय घेण्याचे आणि ते अंमलात आणण्याचे त्याचे स्वातंत्र्य मान्य करणे त्याच्या कल्याणाला विघातक ठरेल. तेव्हा इहवादी अशी भूमिका घेऊ शकेल: व्यक्तीच्या ज्या काही इच्छा असतील त्यांतील जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होण्यात तिचे कल्याण असते. व्यक्ती जर अविवेकी असेल तर एखाद्या विशिष्ट इच्छेचे समाधान केल्याने तिच्या इतर आणि भावी इच्छांच्या संदर्भात कोणकोणते अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिणाम घडून येतील ह्याचे नीट आकलन तिला होणार नाही किंवा झाले तरी ह्या आकलनाला त्याचे योग्य ते महत्व देऊन, त्याला अनुसरून, त्या इच्छेचे समाधान करण्याच्या बाबतीत योग्य तो निर्णय ती घेणार नाही. ह्यामुळे अशा व्यक्तीला स्वातंत्र्य देणे, आपण काय करावे हे ठरविण्याची आणि आपला ठराव अंमलात आणण्याची मोकळीक तिला ठेवणे,

तिच्या हिताच्या दृष्टीनेच हानिकारक ठरेल. उलट जे शहाणे, तज्ज्ञ लोक असतील, कृत्यांचे समग्र आणि दूरगामी परिणाम काय होतील ह्याचे यथार्थ मोजमाप ज्यांना घेता येत असेल ते व्यक्तीने कोणत्या इच्छांचे किती प्रमाणात समाधान केले असता, कोणत्या इच्छांचे दमन केले असता तिच्या जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होणे जास्तीत जास्त संभवनीय ठरेल ह्याविषयीचे नियम घालून देऊ शकतील. आणि व्यक्तीला ह्या नियमांचे पालन करायला भाग पाडणे योग्य ठरेल. कारण ह्या नियमांचे पालन केल्याने व्यक्तीचे कल्याण साधले जाईल. असा विचार करणारा इहवादी व्यक्तिस्वातंत्र्य हे मूल्य म्हणून मान्य करणार नाही. उलट तो एक मोह आहे असे मानून त्याच्यापासून तो सावध राहील. दीक्षितांनी एके ठिकाणी ' धर्म हा ऑथॉरिटेरिअन म्हणजे हुकुमतवादी (अधिकारवादी) असतो...' असे म्हटले आहे. इहवादीही तितकेच अधिकारवादी असू शकतात.

स्वातंत्र्य म्हणजे विशिष्ट क्षेत्रात व्यक्तीला जे करावेसे वाटते ते करण्याची तिला मोकळीक असणे, व्यक्तिजीवनाच्या त्या क्षेत्रात हस्तक्षेप करण्याचा, व्यक्तीच्या वर्तनाचे नियमन करण्याचा इतर कुणाला अधिकार नसणे आणि प्रत्यक्षात असा हस्तक्षेप किंवा नियमन न होणे असा जर स्वातंत्र्याचा अर्थ घेतला तर व्यक्तीला अशा स्वातंत्र्याची इच्छा असू शकेल आणि हे स्वातंत्र्य एक विशिष्ट ' अनुभाव्य ' वस्तू आहे असे म्हणता येईल. ह्या प्रकारच्या स्वातंत्र्याचे वर्णन नकारी भाषेत, बाह्य हस्तक्षेपाचा किंवा नियंत्रणाचा अभाव, असे करावे लागते ही गोष्ट खरी आहे. पण म्हणून ही अभावात्मक परिस्थिती इच्छेचा विषय होऊ शकत नाही किंवा तिला व्यक्तीच्या दृष्टीने मूल्य असू शकत नाही असा निष्कर्ष काढता येणार नाही. उदा. व्यक्तीला सुरक्षितता हवी असते आणि सुरक्षिततेचे वर्णनही नकारी भाषेत, अपाय होणार नाही किंवा संकट कोसळणार नाही अशी परिस्थिती अशा भाषेत करावे लागते. पण म्हणून सुरक्षितता हा इच्छेचा एक विशिष्ट विषय होऊ शकत नाही किंवा तिला मूल्य नसते असे म्हणता येणार नाही. तेव्हा अन्नाची इच्छा, संपत्तीची इच्छा, प्रवास करण्याची इच्छा, इ. विशिष्ट इच्छांप्रमाणे माणसांना वेगवेगळ्या क्षेत्रांतील स्वातंत्र्यांच्या इच्छाही असू शकतील आणि इतर इच्छांच्या बाबतीत जे खरे असते तेच ह्या इच्छांच्या बाबतीतही असेल. म्हणजे ह्या इच्छांचा इतर इच्छांशी मेळ साधावा लागेल. इतर इच्छांच्या समाधानासाठी ह्या इच्छांना मुरड घालावी लागेल आणि ह्या इच्छांच्या समाधानासाठी इतर इच्छांना मर्यादा घालावी लागेल.

पण स्वातंत्र्याचा एक वेगळा, वरील अर्थाशी संबंधित पण वेगळा आणि नैतिक जीवनाच्या गाभ्याशी जाऊन भिडणारा असा अर्थ आहे. माणूस विवेकशील (rational) असतो ह्या म्हणण्याचा एक अर्थ असा की माणसाला स्वतःच्या हिताची कल्पना असते, आपले हित कशात आहे आणि ते कसे साधता येईल हे तो विचाराने ठरवू शकतो. माणूस ' स्वतःच एक साध्य ' असतो, (an end in himself) अशा शब्दांत माणसाविषयीचे हे सत्य कधीकधी मांडले जाते. इतर प्राणी सुस्थितीत किंवा दुःस्थितीत असू शकतात आणि सुस्थितीशी संबंधित असलेले सुख–अनुकूल वेदना –आणि दुःस्थितीशी संबंधित असलेले दुःख–प्रतिकूल वेदना– ते अनुभवू शकतात. पण ही सुस्थिती किंवा दुःस्थिती त्यांच्या ' स्वतःसाठी ' नसते, ती इतरांसाठी असते. म्हणून ' स्वतःचे साध्य ' अशी कल्पना ते करू शकत नाहीत. आपल्या कल्याणाचे ते 'भाजन' बनू शकतात, ' साधक ' बनू शकत नाहीत. माणसाला स्वतःच्या हिताची कल्पना असते आणि स्वतःचे हित कशात आहे आणि ते कसे साधता येईल ह्याचा निर्णय तो करू शकतो हे ओळखणे, माणूस स्वतःच एक साध्य आहे हे ओळखणे म्हणजे स्वयंनिर्णयाचा, ' आत्मनिर्धारणा'चा (self-determination) त्याचा अधिकार ओळखणे, स्वतंत्र कर्ता म्हणून त्याला असलेला विशिष्ट 'दर्जा,' त्याची ' प्रतिष्ठा ' मान्य करणे. लहान मूल हा केवळ एक अर्धामुर्धा माणूस असतो, त्याची विवेकशक्ती पूर्णपणे विकसित झालेली नसते आणि म्हणून त्याचे कल्याण कशात आहे आणि ते साधण्यासाठी त्याने काय केले पाहिजे हे ठरविण्याची जबाबदारी इतरांवर, त्याच्या पालकांवर असते. एखाद्या प्रौढ माणसाला त्याचे खरेखुरे कल्याण कशात आहे

आणि ते काय केल्याने साधता येईल ह्याविषयीचा उपदेश किंवा मार्गदर्शन मी करू शकेन. पण असे केल्याने आपले कल्याण कशात आहे आणि ते कसे साधता येईल हे ओळखायला मी साहाय्य करीत असतो; अखेरीस ते त्याला ओळखावे लागते आणि ते त्याला ओळखता येते. ते ओळखायची त्याची क्षमता मी जर मान्य करीत नसेन, त्याला उपदेश न करता मी केवळ जर आदेश देत असेन तर मी त्याला लहान मुलाप्रमाणे वागवीत आहे, 'आत्म-निर्धारक कर्ता' हे त्याचे स्वरूपच मी नाकारीत आहे असा त्याचा अर्थ होईल. एखाद्या माणसाला जर मी पुरतेपणे गुलाम बनविलेले असेल, केवळ माझ्या आदेशांचे पालन करण्याची तेवढी कृत्ये तो करील, स्वतः होऊन कोणतेही कृत्य करणार नाही अशी व्यवस्था मी केली असेल तर त्याला केवळ एक साधन म्हणून मी वागवितो आहे, 'स्वतः साध्य' असण्याचा त्याचा दर्जा मी नाकारला आहे असा त्याचा अर्थ होईल. समजा, त्या गुलामाचा मला लळा लागला, त्याला मी देत असलेले सर्व आदेश त्याच्याच कल्याणाच्या दृष्टीने मी देऊ लागलो तरी मला आवडणाऱ्या एखाद्या पाळीव प्राण्यासारखे मी त्याला वागवीत आहे असे होईल. स्वतःचे निर्णय घेण्याचा त्याचा अधिकार जोपर्यंत मी मान्य करीत नाही तोपर्यंत एक माणूस म्हणून मी त्याला वागवीत नाही. माणसाची कृती त्याचा स्वतःचा निर्णय अंमलात आणीत असल्यामुळे, ती 'आत्मनिर्धारित' असल्यामुळे ती त्याची स्वतःची कृती ठरते आणि तिच्याबद्दल तो नैतिक दृष्ट्या जबाबदार ठरतो. माणसाचे स्वातंत्र्य, स्वयंनिर्णयाचा त्याचा अधिकार जर मी नाकारीत असेन तर स्वतःच्या कृत्यांविषयी जबाबदार असलेला एक नैतिक कर्ता हे त्याचे स्वरूपही मी नाकारीत असतो.

स्वातंत्र्य, आत्मनिर्धारण, नैतिक जबाबदारी इ. संकल्पना इहवादी दृष्टिकोनात बसतात की नाही ? आपण वर पाहिले आहे त्याप्रमाणे मानवी प्रकृतीचे स्वरूप काय आहे, ह्या प्रकृतीत कोणत्या शक्ती आणि क्षमता आणि प्रेरणा आणि प्रवृत्ती अंतर्भूत आहेत ह्याविषयीचे निष्कर्ष मानवी अनुभव आणि मानवी कृती ह्यांचे निरीक्षण, चिंतन आणि विश्लेषण करूनच काढता येतील. निसर्गाविषयीची एक पूर्व-कल्पना गृहीत धरायची उदा. निसर्गातील सर्व घटना यांत्रिक कार्यकारण नियमांना अनुसरून घडतात आणि माणूस निसर्गाचा भाग असल्यामुळे ह्या पूर्वकल्पनेच्या चौकटीत मानवी प्रकृती बंदिस्त करायची, ह्या पूर्वकल्पनेच्या चौकटीत मानवी प्रकृतीचे निःशेष वर्णन करण्याचा प्रयत्न करायचा ही योग्य पद्धत नव्हे. मानवी प्रकृती समजून घेण्यासाठी साक्षात् ह्या प्रकृतीपासूनच सुरवात केली पाहिजे, मानवी जीवनात मूर्त झालेल्या ह्या प्रकृतीच्या आविष्काराची सर्व अंगोपांगे न्याहाळली पाहिजेत, माणसांनी जे अनुभविले आहे, भोगले आहे आणि घडविले आहे त्याचे आकलन केले पाहिजे आणि हे सारे शक्य व्हायचे असेल तर माणसाच्या ठिकाणी कोणत्या प्रवृत्ती आणि शक्ती असल्या पाहिजेत ह्याचा निर्णय केला पाहिजे. ह्यातून मानवी प्रकृतीचे जे दर्शन आपल्याला होईल ते जर निसर्गाच्या स्वरूपा-विषयीच्या आपल्या काही कल्पनांशी विसंगत असेल तर ह्या कल्पनांना आवश्यक ती मुरड घातली पाहिजे किंवा त्यांचा अव्हेर केला पाहिजे. निसर्ग म्हणजे 'जे आहे ते सर्व' अशी जर निसर्गाची व्याख्या असेल तर माणूस अर्थात् निसर्गाचा भाग आहे. पण माणूस जसा आहे तसा तो आहे आणि असा असलेला माणूस ज्याच्यात निर्माण होऊ शकतो किंवा (किंवा उत्क्रांत होऊ शकतो) असाच निसर्ग आहे हे निमूटपणे मान्य केले पाहिजे.

'स्वरूपतः चांगले जीवन', 'जे स्वतःच चांगले असते असे जीवन' ही संकल्पना इहवादात बसत नाही हा दीक्षितांच्या भूमिकेचा एक भाग आहे. दुसरा भाग असा की 'शुभजीवन नावाचा काही जीवनप्रकार आहे. ... अत्युत्तम जीवनाची काही एक रीत आहे, जीवनाचे परमप्राप्तव्य म्हणून काही एक निश्चित गोष्ट आहे' अशी धर्माची धारणा असते. (पृ. ११, १२). पण धर्म जर असे मानीत असेल तर धर्माने स्वैरपणे किंवा निरंकुशपणे (arbitrarily) स्वीकारलेली ही भूमिका असणार नाही. 'शुभजीवन असा एक जीवनप्रकार आहे' हा सामान्य सिद्धांत आणि 'अमुक एक जीवन-प्रकार शुभजीवन असते' हा विशिष्ट सिद्धांत जर आपण स्वीकारीत असू तर त्याची काही कारणे असणार, आपण हे जे मानतो ते कोणत्यातरी

आधारावर अधिष्ठित असणार. आता ह्याचा एक प्रकारचा आधार असा मांडता येईल : ज्या जीवनप्रकारात मानवी प्रकृतीला तिचे खरेखुरे साफल्य लाभते, तिची खरीखुरी परिपूर्ती होते तो जीवनप्रकार म्हणजे शुभजीवन. (आपण वर पाहिल्याप्रमाणे हा विचार इहवादी आणि धर्मवादी ह्या दोहोंना समान आहे.) आता एक विशिष्ट जीवनप्रकार शुभजीवन असतें हे मत जेव्हा धर्मवादी पुढे करतात तेव्हा मानवी प्रकृतीविषयीच्या एका विशिष्ट कल्पनेवर–दर्शनावर–ते आधारलेले असते. म्हणजे इहवादी व धर्मवादी यांच्यामधील वाद मूलतः मानवी प्रकृतीविषयीच्या दोन भिन्न मतांमधील वाद आहे. धर्मवाद्यांचे म्हणणे असे राहील की मानवी प्रकृतीचे जे इहवादी दर्शन आहे ते एकांगी, खंडित असे दर्शन आहे. मानवी प्रकृतीमधील कित्येक मूलभूत घटक ह्या दर्शनातून वगळण्यात आलेले असतात. ह्यामुळे इहवादी ज्या जीवनप्रकाराचा शुभजीवन म्हणून पुरस्कार करतात त्याच्यात केवळ अशा छिन्न, अर्ध्यामुर्ध्या मानवी प्रकृतीचे साफल्य फारतर सामावलेले असते. समग्र मानवी प्रकृतीचे सर्वांगीण साफल्य ह्या जीवनप्रकारात साधले जात नाही. शिवाय इहवादी शुभजीवनातून मानवी प्रकृतीतील ज्या घटकांना वगळण्यात आलेले असते ते मूलभूत महत्त्वाचे असतात आणि ज्या घटकांचा आदर करण्यात आलेला असतो त्यांचे मानवी प्रकृतीतील स्थान दुय्यम, गौण असते. हे दुय्यम घटक मूलभूत घटकांपासून अलग केले असता त्यांचे जे स्वरूप असल्यासारखे दिसते त्याच्याहून समग्र मानवी प्रकृतीच्या संदर्भात त्यांचे जे स्वरूप असते, मूलभूत घटकांशी असलेल्या त्यांच्या संबंधांनी त्यांचे जे स्वरूप सिद्ध झालेले असते ते वेगळे असते. वस्तूच्या एका भागाला सबंध वस्तू मानल्याने आणि जे आधारित आहे त्याला सार्वभौम मानल्याने मानवी प्रकृतीविषयीचे इहवादी दर्शन विकृत असते. ह्यामुळे इहवादी शुभजीवनात मानवी प्रकृतीचे जे साफल्य आढळून येते ते एकांगी तर असतेच, मानवी प्रकृतीतील सर्वोच्च घटकांच्या साफल्याला तर त्याच्यात स्थान नसतेच, पण हे साफल्य काही अंशी विकृतही असते. शुभजीवनाच्या इहवादी कल्पनेचा असा निषेध धर्मवादी दृष्टीतून करता येईल. मानवी प्रकृतीच्या ह्या धर्मवादी दृष्टीला सोयीसाठी अतीतवादी (transcendent) दर्शन म्हणूया.

ह्या संदर्भात एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. मानवी प्रकृतीविषयी जेव्हा आपण बोलत असतो तेव्हा ह्या बोलण्यात मानवी प्रकृतीचे विश्वात जे स्थान असेल त्याचा विचारही अंतर्भूत असतो. उदा. अशी कल्पना करूया की ईश्वर आहे, तो जगाचा निर्माता आणि चालक आहे आणि मानवी आत्म्याचा आणि त्याचा एक विशिष्ट संबंध आहे. मानवी आत्म्याचा ईश्वराशी असलेला हा जो संबंध आहे तो मानवी प्रकृतीतील मूलभूत घटक आहे व म्हणून या संबंधाचा योग्य दिशेने जास्तीत जास्त परिपोष करण्यात मानवी प्रकृतीचे सर्वोच्च साफल्य असते. पण मानवी प्रकृतीतील इतर घटकही–उदा. शरीर आणि मन ईश्वराकडूनच प्राप्त झालेले असतात, त्याही ईश्वराच्या 'देणग्या' असतात आणि म्हणून त्यांच्या साफल्यालाही समग्र मानवी प्रकृतीच्या साफल्यात विधायक स्थान असते. मानवी प्रकृतीतील मूलभूत घटकाच्या साफल्याचे साधन म्हणून ह्या गौण घटकांच्या साफल्याला मूल्य असते आणि शिवाय ह्या गौण घटकांचे साफल्य मूलभूत घटकाच्या साफल्याशी जर सुसंगत असेल तर त्याला स्वतःचे असेही मूल्य असते. समग्र मानवी प्रकृतीच्या साफल्याविषयीचे हे संकल्पन मानवी प्रकृतीविषयीच्या एका संकल्पनेवर आधारलेले आहे आणि मानवी प्रकृतीच्या ह्या संकल्पनेत विश्वाचे एक दर्शन, मानवी प्रकृतीतील घटकांचे विश्वातील घटकांशी असलेल्या संबंधांविषयीचे काही संकल्पन अंतर्भूत आहे.

सारांश, एक विशिष्ट जीवनपद्धती चांगली, शुभ असते हा धर्मवाद्यांचा दावा विश्वाचे स्वरूप, मानवी प्रकृतीचे स्वरूप, मानवाचे विश्वातील स्थान ह्याविषयीच्या एका दर्शनावर आधारलेला असतो. तेव्हा ह्या दाव्याचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी ह्या दर्शनाचे प्रामाण्य सिद्ध करावे लागेल. पण एक विशिष्ट जीवनक्रम हाच स्वरूपतः चांगला, शुभ जीवनक्रम असतो ह्या धर्मवाद्याच्या दाव्याचे प्रामाण्य वेगळ्या रीतीने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करता येईल. धर्मवादी ज्याचा पुरस्कार करतो त्या जीवनक्रमाचा सोईसाठी 'धार्मिक जीवनक्रम' असा निर्देश करूया. आता असे म्हणता येईल की मानवी संस्कृतीत

अनुक्रमणिका

अनेक भिन्न जीवनक्रम विकसित झालेले आढळतात. त्यांतील एका प्रकारच्या जीवनक्रमांना इहवादी जीवनक्रम म्हणूया आणि दुसऱ्या प्रकारच्या जीवनक्रमांना धार्मिक जीवनक्रम म्हणूया. धर्मवाद्यांचा दावा असा आहे की माणसाला त्याचे खरेखुरे, टिकाऊ, सर्वांगीण आणि सर्वोच्च साफल्य धार्मिक जीवनक्रमाद्वाराच लाभते असा अनुभव आहे. ह्या वेगवेगळ्या जीवनप्रकारांचे आंतून दर्शन घेतले असता, आणि विशेषतः त्यांना अनुसरून जगले असता धार्मिक जीवनक्रमच माणसाला सर्वोच्च आणि स्थायी साफल्य प्राप्त करून देतो असा अनुभव येतो. धार्मिक जीवनक्रम हेच खरे शुभजीवन आहे हे मत विश्व आणि मानवी प्रकृती ह्यांच्याविषयीच्या कोणत्याही पूर्वसंकल्पनेवर आता आधारलेले नाही. ते प्रत्यक्ष त्या पद्धतीने जगण्याच्या अनुभवावर आधारलेले आहे.

धर्मवाद्यांच्या दाव्याचे प्रामाण्य पटवून देण्याचा हा दुसरा मार्ग दीक्षितांना अधिक पसंत आहे असे दिसते. ते म्हणतात '... (जीवनाच्या) कोणत्याही रीतीचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याची पद्धत एकच आहे. ती म्हणजे त्या त्या रीतीने जगून दाखविणे. जी लोकमान्य होते, टिकून राहते ती सिद्ध झाली असे म्हणावयाचे. (पृ. १८) ह्या मार्गाचा अवलंब करायचा तर (१) धार्मिक जीवनक्रमाची, त्याला धार्मिक जीवनक्रम हे स्वरूप प्राप्त करून देणारी जी वैशिष्टये असतील ती स्पष्ट करावी लागतील. (२) धार्मिक जीवनक्रमात अंतर्भूत असलेले साफल्य इहवादी जीवनक्रमाद्वारा लाभणाऱ्या साफल्याहून श्रेष्ठ असते हे दाखवून द्यावे लागेल. आणखी एक काम बौद्धिक समाधानासाठी करावे लागेल. ह्या स्वरूपाच्या जीवनक्रमाद्वाराच माणसाला त्याचे खरेखुरे साफल्य लाभते ह्या वस्तुस्थितीत मानवी प्रकृतीविषयीची आणि विश्वाविषयीची जी सत्ये अभिप्रेत (implied) असतील ती स्पष्ट करावी लागतील आणि विश्वाविषयीची जी सत्ये अन्य रीतींनी प्राप्त झालेली असतील–उदा. सर्वसामान्य अनुभवाने किंवा वैज्ञानिक पद्धतीने–त्यांच्याशी ह्या सत्यांचा कसा मेळ घालता येईल ह्याचा विचार करावा लागेल. हे काम अर्थात् तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात येणारे काम आहे. पहिल्या मार्गाप्रमाणे मानवी प्रकृतिविषयीचे एक विशिष्ट दर्शन आपल्याला ग्राह्य वाटते आणि त्याच्यावर धार्मिक जीवनक्रमाचे प्रामाण्य आपण आधारतो. दुसऱ्या मार्गाप्रमाणे धार्मिक जीवनक्रमाचे श्रेष्ठत्व आपण साक्षात् अनुभविलेले असते; धार्मिक माणूस ह्या मार्गाने जगण्यात गुंतलेला, रमलेला असतो. हा जीवनमार्ग सर्वश्रेष्ठ, सर्वात अधिक फलदायी असतो. ह्यामध्ये मानवी प्रकृतीविषयीची आणि विश्वाविषयीची कोणती सत्ये गर्भित आहेत ह्याचा शोध तत्त्ववेत्ता घेत असतो.

आता ह्या दुसऱ्या मार्गाशी संबंधित असलेला कार्यक्रम सुसंगतपणे पार पाडायचा तर धार्मिक जीवनक्रमाचे जे वर्णन आपण करू, धार्मिक जीवनक्रमाला त्याचे विशिष्ट स्वरूप प्राप्त करून देणाऱ्या त्याच्या विशेषांचे जे वर्णन करू त्याच्यात ईश्वर, ब्रह्म, (शुद्ध) आत्मा (उदा. सांख्यांचा केवल पुरुष), इ. अतीत (transcendent) पदार्थांचा –इहवादी ज्यांचे अस्तित्व अमान्य करील अशा अतीत पदार्थांचा– निर्देश येता कामा नये असे मला वाटते. धार्मिक जीवनक्रमाचे वर्णन करताना ह्या जीवनक्रमात ज्या प्रेरणा, प्रवृत्ती, भावना अंतर्भूत असतात त्यांच्या विषयांचे अर्थात् वर्णन करावे लागेल; आणि धार्मिक वृत्तीशी एकरूपता पावून, अशा वृत्तीने जगणाऱ्या माणसाला त्याच्या प्रेरणा, भावना, इ. कशा जाणवतात त्याचे आतून वर्णन करावे लागेल. पण ह्या प्रेरणांच्या, भावनांच्या विषयांचे वर्णन इहवादी व अतीतवादी ह्यांच्यामध्ये अपक्ष ठरतील अशा संकल्पनांच्या साहाय्याने करावे लागेल. नाहीतर मानवी प्रकृतीविषयीचे अतीतवादी दर्शन आपण अगोदरच स्वीकारलेले आहे असे होईल. पण आपल्याला मानवी प्रकृतीच्या अतीतवादी दर्शनाच्या सत्यतेवर धार्मिक जीवनक्रमाचे प्रामाण्य आधारायचे नसून धार्मिक जीवनक्रमाला अनुसरून जगण्याचा आंतरिक अनुभवच अधिक श्रेष्ठ, अधिक साफल्यदायी आहे हे दाखवून द्यायचे आहे. उदाहरणाने ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होईल. धार्मिक जीवनात स्वार्थाचा पूर्णपणे लोप करण्याचा निकराचा प्रयत्न असतो, भूतमात्राविषयी आत्यंतिक जिव्हाळा असतो हे वर्णन इहवाद आणि अतीतवाद यांच्यामध्ये अपक्ष आहे. पण धार्मिक जीवनात परमेश्वराच्या इच्छेशी एकरूपता पावण्याचा प्रयत्न असतो

हे वर्णन असे अपक्ष नाही. ते परमेश्वराचे अस्तित्व गृहीत धरते आणि जर परमेश्वर नसेल तर धार्मिक जीवनाचे हे अंग व्यर्थ ठरेल.

आता समजा धार्मिक जीवनाचे असे अपक्ष वर्णन आपण करू शकलो आणि धार्मिक जीवनक्रम इहवादी जीवनक्रमाहून श्रेष्ठ कारण अधिक साफल्यदायी आहे असे दाखवून देऊ शकलो तर इहवाद्याला हा 'धार्मिक' जीवनक्रम स्वीकारायला कोणतीही अडचण भासायचे कारण नाही. अर्थात् एखाद्या इहवाद्याने स्वीकारलेल्या जीवनक्रमापेक्षा 'धार्मिक' जीवनक्रम जरी अधिक फलदायी असला तरी तो अधिक कठीणही असेल. पण ही व्यावहारिक अडचण झाली. तत्त्वत: 'धार्मिक' जीवनक्रम इहवाद्याला उपलब्ध असलेल्या अनेक जीवनक्रमांतील एक जीवनक्रम– कदाचित् आचरण करायला सर्वात अधिक कठीण पण साफल्याच्या दृष्टीने सर्वश्रेष्ठ असा जीवनक्रम– बनतो. उदा. स्पिनोझाची तत्त्वमीमांसा (metaphysics) आपल्याला मान्य नसली तरी स्पिनोझाने पुरस्कारलेला जीवनपंथ आपल्याला पूर्णपणे मान्य आहे असे बर्ट्रांड रसेल ह्यांनी म्हटले आहे.

तेव्हा इहवादी जीवनपंथाहून ज्याला वेगळे काढता येईल अशा वैशिष्टचपूर्ण धार्मिक जीवनपंथात अंतर्भूत असलेल्या प्रवृत्तींचे आणि भावनांचे वर्णन करताना अतीत पदार्थांचा निर्देश करणे, अतीत पदार्थांच्या संदर्भातील ह्या प्रवृत्ती आणि भावना असतात हे ओळखणे अपरिहार्य ठरते. तरीसुद्धा आपल्या दुसऱ्या मार्गामध्ये सर्वसाधारणपणे असा एक पर्यायी उपमार्ग उपलब्ध रहातो. हा उपमार्ग असा की धार्मिक जीवनपंथ हा एका धार्मिक दर्शनाशी, मानवी प्रकृती आणि विश्व ह्यांच्याविषयीच्या अतीतवादी दर्शनाशी निगडित असतो हे आपण मान्य करतो; ह्या जीवनपंथातील मध्यवर्ती प्रवृत्ती व भावना यांचे विषय अतीत पदार्थ असतात ही गोष्ट आपण स्वीकारतो. धार्मिक जीवनपंथाचे आतून वर्णन करायचे असेल तर हे दर्शन आणि त्याच्याशी निगडित असलेल्या प्रवृत्ती व भावना ह्या दोहोंचे आणि यांच्यामधील बंधाचे वर्णन करावे लागेल. ह्या दोहोंची एकमेकापासून फारकत करता येणार नाही. पण असे वर्णन केल्यानंतर हे दर्शन ज्ञानदृष्टचा प्रमाण आहे, एखादी वैज्ञानिक उपपत्ती जशी वस्तूंचे यथार्थ वर्णन करणारी व म्हणून प्रमाण आहे असे आपण मानतो तसेच हे दर्शनही प्रमाण आहे असा दावा आपण करीत नाही. हे दर्शन ज्ञानदृष्टचा प्रमाण आहे, ते विश्वाचे आणि मानवी प्रकृतीचे आपल्याला यथार्थ ज्ञान देते आणि म्हणून त्याच्यावर आधारलेला जीवनक्रम प्रमाण आहे असा आपला दावा नसतो. त्या दर्शनाच्या 'सत्यतामूल्या'चा प्रश्न आपण स्थगित ठेवतो. आपण केवळ ह्या जीवनक्रमात अनुस्यूत असलेल्या दर्शनाचे आणि ह्या दर्शनाशी निगडित असलेल्या प्रवृत्तींचे व भावनांचे वर्णन करतो. ह्या जीवनक्रमाचा पुरस्कार आपण करतो तो त्याच्या आंतरिक गुणवत्तेमुळे, ह्या रीतीने जगल्याने सर्वोच्च, सर्वांगीण आणि सखोल साफल्याचा जो अनुभव येतो त्याच्यामुळे. ह्याच्यापुढचे पाऊल जर आपण टाकले तर ते कदाचित् असे राहील : ज्याअर्थी ह्या स्वरूपाचे साफल्य प्राप्त करून देण्याचे सामर्थ्य ह्या जीवनक्रमात आहे आणि अन्य कोणत्याही जीवनक्रमात नाही त्याअर्थी ज्या दर्शनावर हा जीवनक्रम आधारलेला आहे ते सत्य असले पाहिजे. हा युक्तिवाद अर्थात् तपासून पहावा लागेल.

दीक्षितांची भूमिका काहीशी ह्या 'उपमार्गा'च्या वळणाची आहे असे म्हणता येईल. ते म्हणतात, "... 'ईश्वर आहे' या विधानातील 'आहे' याचा अर्थ कसा करावयाचा ? 'मंगळ या ग्रहावर जीवसृष्टी आहे' या विधानातील 'आहे' या शब्दाच्या अर्थासारखाच तो करावयाचा काय ? नाही असे मला म्हणावयाचे आहे. 'ईश्वर आहे' हे विधान अस्तित्ववाची नसून ते क्रियाप्रेरक अथवा क्रियापर आहे. ते वस्तुतंत्र नसून पुरुषतंत्र आहे, ते निवेदक नसून विध्यर्थक आहे मला वाटते. (पृ. १५). आणि पुढे, 'ईश्वर आहे' असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा माझ्या विशिष्ट पातळीवरील जगण्याच्या काही एका रीतीचा, मूल्यांच्या एका संरचनेचा मी पुरस्कार करीत असतो" (पृ. १७). आता मूल्यांच्या ह्या संरचनेचे जे स्वरूप दीक्षितांनी दिग्दर्शित केले आहे त्याप्रमाणे पाहाता ही मूल्ये ईश्वराशी निगडित आहेत हे उघड आहे. धार्मिक जीवनपंथाचे जे पहिले वैशिष्टच दीक्षितांनी नमूद

अनुक्रमणिका

केले आहे ते म्हणजे नम्रता. ते म्हणतात, " ईश्वर-निष्ठांच्या नम्रतेचे बौद्धिक समर्थन कसे करावयाचे ? कदाचित् असे म्हणता येईल; 'काय योग्य आणि काय अयोग्य यांविषयीचे सत्य व्यक्तिनिरपेक्ष असते. ते जसे माझ्या बाजूला असू शकते तसे माझ्या विरोधकाच्या बाजूलाही असणे शक्य आहे, म्हणून माझेच खरे अशी आग्रही भूमिका सोडून मला नम्रताच स्वीकारली पाहिजे.' या बौद्धिक भूमिकेस भावनेची झिलई दिली की ईश्वरनिष्ठाची हरिशरणता तयार होते. ईश्वरनिष्ठ स्वतःशी म्हणेल, "कोण चांगला आणि कोण वाईट, कोणाचे बरोबर आणि कोणाचे चूक याचा न्याय करणारा मी कोण ? ते काम ईश्वर करेल, मला माझा अहंकार त्याच्या चरणाशी विसर्जित करू दे." आता, सत्य व्यक्तिनिरपेक्ष असते, मला जे सत्य वाटते ते सत्य नसणे शक्य आहे, तेव्हा माझ्या मतांच्या सत्यते-विषयी मी आग्रह धरता कामा नये, नम्रता धारण केली पाहिजे, माझ्या मतांचे सदैव परीक्षण करायला तयार असले पाहिजे, त्यांचे परीक्षण करण्याचा इतरांचा अधिकार मनोमन मान्य केला पाहिजे, त्यांनी उपस्थित केलेल्या आक्षेपांची गंभीरपणे दखल घेतली पाहिजे हे इहवादीही मान्य करील. पण दीक्षितांना अभिप्रेत असलेली धार्मिक नम्रता ह्या नम्रतेहून वेगळी आहे. सत्य काय आहे ह्याचा निर्णय करण्याचे काम धार्मिक माणूस ईश्वरावर सोपवितो. इहवाद्याच्या नम्रतेचा आशय एवढाच असतो की सत्याचा शोध घेताना व्यक्तीने स्वतःच्या मताविषयीची आग्रही वृत्ती सोडून दिली पाहिजे, आपले पूर्वग्रह, अभिनिवेश इ. गोष्टी बाजूला सारून सत्य काय आहे ह्याचा निर्णय केला पाहिजे. पण हा निर्णय करण्याची जबाबदारी आपली आणि इतर माणसांची आहे हे तो नाकारीत नाही. उलट दीक्षितांच्या म्हणण्याप्रमाणे ईश्वरनिष्ठाच्या नम्रतेमध्ये असे अभिप्रेत असते की सत्य काय आहे ह्याचा निर्णय करण्याचा अधिकार त्याचा नसतो, हे काम त्याने ईश्वरावर सोपविलेले असते. आता ही जर केवळ एक बोलण्याची रीत नसेल, गंभीरपणे धारण केलेली वृत्ती असेल तर सत्य काय आहे ह्याचा निर्णय करणारी, माणसांपलीकडची अशी एक शक्ती आहे आणि माणसाच्या कल्याणापुरते जेवढे सत्य त्याला आवश्यक असते तेवढे निदान ती त्याला उपलब्ध करून देते ह्या श्रद्धेवर ती आधारलेली असली पाहिजे. ह्यामुळे, 'ईश्वर आहे' हे विधान अस्तित्ववाची, निवेदक नसून विध्यर्थक आहे, काय आहे हे सांगण्याचे त्याचे प्रयोजन नसते, माणसाने कसे जगावे हे सांगणे हे त्याचे प्रयोजन असते असे जेव्हा दीक्षित म्हणतात तेव्हा त्यांचे हे विधान काहीसे दिशाभूल करणारे ठरते. कारण ज्या जीवनमार्गाचा पुरस्कार हे विधान करते तो जीवनमार्ग ईश्वर आहे ह्या श्रद्धेवर आधारलेला आहे. श्रद्धेचे हे अधिष्ठान काढून घेतले तर हा जीवनमार्ग फोल ठरेल. एखाद्या माणसाने काही कारणाने ही श्रद्धा जर गमावली तर ह्या जीवनमार्गाने त्याला जगताच येणार नाही.

तेव्हा "'ईश्वर आहे' हे विधान अस्तित्ववाची नाही" असे जेव्हा दीक्षित म्हणतात तेव्हा त्याचा अर्थ असा घ्यावा लागेल : 'ईश्वर आहे' हे विधान 'पृथ्वी गोल आहे' ह्या विधानासारखे केवळ वस्तुस्थितिवाचक विधान नाही. 'ईश्वर आहे' हे विधान जो माणूस स्वीकारतो तो एका विशिष्ट रीतीने जगतो. एखाद्या माणसाने हे विधान किती मनःपूर्वक स्वीकारले आहे ह्याची कसोटी तो ह्या रीतीने किती मनःपूर्वक जगतो ह्याच्यात शोधली पाहिजे. 'ईश्वर आहे' ही श्रद्धा आणि एक विशिष्ट जीवनमार्ग अनुसरणे ह्या दोहोंची फारकत करता येणार नाही; त्या दोहोंमध्ये तार्किक बंध आहे. एवढे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे. पण पुढे असे म्हटले पाहिजे की हा जीवनमार्ग ईश्वर आहे ह्या श्रद्धेवर आधारलेला आहे. ईश्वराचा निर्देश केल्याशिवाय ह्या जीवनमार्गाचे वर्णन करता येणार नाही आणि साधकाची ह्या जीवनमार्गावरील निष्ठा ईश्वर आहे ह्या त्याच्या श्रद्धेवर आधारलेली असते. ज्या माणसाला 'भूत' ही संकल्पना नाही त्याला 'भूतांची भीती बाळग' असे सांगितले तर त्याचा अर्थच कळणार नाही आणि 'भूते आहेत' असा जर एखाद्याचा विश्वास खरोखरीच नसेल तर त्याला भूतांची भीती वाटणार नाही. तेव्हा आपण वर सुचविल्याप्रमाणे दीक्षित फार तर असे म्हणू शकतील की ईश्वरावरील श्रद्धा हा जरी धार्मिक जीवनक्रमाचा अविच्छेद्य भाग असला तरी ही श्रद्धा सत्य असल्यामुळे हा जीवनक्रम स्वीकारा अशी धार्मिक माणसाची

अनुक्रमणिका

भूमिका नसते. ह्या श्रद्धेच्या ज्ञानात्मक प्रामाण्याचा, तिच्या 'सत्यतामूल्या'चा प्रश्न बाजूला सारून आपण असे म्हणू शकतो की ह्या जीवनक्रमाच्या आंतरिक गुणवत्तेमुळे तो प्रमाण ठरतो. ह्या अर्थाने 'ईश्वर आहे' हे विधान अस्तित्ववाची नाही. म्हणजे ते सत्य आहे की नाही हा प्रश्न गैरलागू आहे. ह्या विधानात व्यक्त होणाऱ्या श्रद्धेवर आधारलेला जीवनक्रम माणसाला सर्वोच्च साफल्य देणारा व म्हणून प्रमाण आहे की नाही हा खरा प्रश्न आहे.

ह्या संदर्भात तीन मुद्दे विचारात घेणे योग्य ठरेल. (१) धार्मिक जीवनक्रम असा एक विशिष्ट जीवनक्रम आहे असे दीक्षित मानतात असे दिसते. पण ज्यांना धार्मिक जीवनक्रम असे यथार्थपणे म्हणता येईल असे अनेक भिन्न जीवनक्रम आहेत आणि त्यातील प्रत्येकामध्ये एक विशिष्ट अतीतवादी दर्शन अध्याहृत असतें-भिन्न धार्मिक जीवनक्रम भिन्न दर्शनांवर आधारलेले असतात असे दिसून येते. भारतीय आध्यात्मिक परंपरा घेतली तर तिच्यात निदान तीन भिन्न धार्मिक जीवनक्रम प्रचलित असल्याचे आढळून येते. जगाचा चालक आणि अन्तर्यामी असलेला ईश्वर मानणारा भक्तिमार्ग, ब्रह्म हेच अंतिम सत् आहे आणि इतर सर्व माया आहे असे मानणारा अद्वैतपंथ आणि व्यक्तीगणिक भिन्न, केवल आत्मा किंवा 'पुरुष' असतो, आणि पुरुष आणि प्रकृती ही भिन्न तत्त्वे आहेत असे मानणारा सांख्य पंथ, हृया तीन जीवनमार्गात महत्वाची साम्ये आहेत आणि महत्वाचे भेदही आहेत. हे भेद हृया विचारपंथात अध्याहृत असलेल्या दर्शनांमधील भेद आहेत आणि ह्या दार्शनिक भेदांशी अनुरूप असे प्रवृत्ती व भावना यांच्यामधील भेदही हृया जीवनपंथात आढळतात. उदा. माणसाचे मन आणि शरीर जिच्यात समाविष्ट असतात अशी प्रकृती एका बाजूला आणि शुद्ध पुरुष दुसऱ्या बाजूला अशी दोन भिन्न एकमेकांना परकी असलेली तत्त्वे आहेत असे मानले आणि पुरुषाने आपले शुद्ध, केवल स्वरुप प्राप्त करून घेणे हे त्याचे अंतिम साध्य असते असे मानले तर अखेरीस सर्वच मानसिक आणि शारीरिक प्रेरणांपासून निवृत्त होणे हे माणसाचे महत्त्वाचे साध्य बनते. तेव्हा सांख्य दर्शनावर निवृत्तिमार्ग किंवा संन्यासमार्ग आधारलेला आहे; हृया दर्शनापासून संन्यासमार्ग निष्पन्न होतो. उलट हे सर्व जग ईश्वराने व्यापलेले आहे, ईश्वर सर्व प्राण्यांचा अंतर्यामी आहे असे मानले तर हृया दर्शनावर आधारलेल्या जीवनपंथात सांख्यांना अभिप्रेत असलेल्या निवृत्तीला स्थान असू शकत नाही. भक्तिमार्गाच्या दृष्टीने ईश्वराशी एकरूपता साधण्यात ज्या गोष्टी आड येतील त्यांच्यापासूनच निवृत्त व्हायचे असते. पण साधकाने ईश्वराशी एकरूपता साधल्यानंतरही त्याचे ईश्वराशी व इतर आत्म्यांशी संबंध रहातातच. हृया संबंधांच्या अनुभवातच त्याचे परमोच्च श्रेय असते, उलट सांख्यांच्या दृष्टीने इतरांशी असलेले सर्व संबंध वर्ज्य करून स्वतःचे एकाकी, शुद्ध स्वरूप प्राप्त करून घेण्यात व्यक्तीचे परम श्रेय असते. हे परस्पराहून कितीतरी भिन्न असे जगण्याचे दोन पंथ आहेत.

सारांश, एका बाजूला धार्मिक जीवनपंथ आणि दुसऱ्या बाजूला इहवादी जीवनपंथ असे दोन पंथ आपल्यापुढे असतात आणि त्यांच्यातून आपल्याला एकाची निवड करायची असते अशी आपली परिस्थिती नसते. आपल्यापुढे अनेक भिन्न धार्मिक जीवनपंथ असतात आणि इहवादी वळणाचेही अनेक भिन्न जीवनपंथ मानवी संस्कृतीत विकसित झाले आहेत. उदा. एपिक्युरसचा पंथ. आपल्या गरजांचा शक्य तितका संकोच करून बाह्य परिस्थितीवरील आपले अवलंबित्व शक्य तितके कमी करणे, चित्त 'समधात' ठेवणे आणि इतरांशी जोडलेल्या मैत्रीच्या संबंधांच्या आनंदाचे सेवन करणे अशा रीतीने जगण्याची ही रीत आहे. उलट आपल्या सामाजिक कर्तव्यांना वाहून घेणे, ही कर्तव्ये पार पाडण्याची पूर्वतयारी म्हणून आवश्यक ते गुण स्वतःमध्ये बाणवून घेणे, ह्यासाठी व कर्तव्ये पार पाडण्यासाठी म्हणून एका शिस्तीचे पालन करणे आणि आपली कर्तव्ये चोखपणे आणि कार्यक्षमतेने पार पाडण्यात जीवनाचे सर्वोच्च सार्थक मानणे असाही जीवनपंथ रोमन आणि ब्रिटिश साम्राज्यांत प्रचलित होता.

(२) दुसरा मुद्दा असा. आपल्यापुढे हे जे अनेक इहवादी आणि धार्मिक जीवनपंथ उभे आहेत त्यांतील कोणता जीवनपंथ सर्वात अधिक 'प्रमाण' आहे हे ठरविण्याची रीत कोणती? ह्या प्रश्नाचे दीक्षितांनी दिलेले उत्तर अतिशय त्रोटक आहे. जगण्याच्या इहवादी आणि धार्मिक अशा दोन

रीतींचा निर्देश करून ते म्हणतात, 'यांपैकी कोण-त्याही रीतीचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याची पद्धत एकच आहे. ती म्हणजे त्या त्या रीतीने जगून दाखविणे. जी लोकमान्य होते, टिकून राहते ती सिद्ध झाली असे म्हणावयाचे.' (पृ १८) ह्या म्हणण्याचा अर्थ ज्या रीतीला अनुसरून जगले असता व्यक्तीला अधिक साफल्य लाभते ती रीत अधिक प्रमाण असा मी घेतला आहे. पण त्याचा अधिक कठोर अर्थही घेता येईल. एखादी रीत टिकून रहात नाही ह्याचा अर्थ त्या रीतीला अनुसरून जगताच येत नाही, सबंध जीवन व्यतीत करता येत नाही असा घेता येईल. एखाद्या मनःस्थितीत त्या रीतीने जगावे असे वाटेल पण जगण्याची ती रीत स्थायी नसते. प्रत्यक्षात तसे फार काळ जगता येत नाही असे आपल्याला आढळून येते. आता ह्या अर्थाने जगण्याची इहवादी रीत 'टिकून' रहात नाही असे म्हणता येणार नाही. सबंध जीवन इहवादी रीतीने समाधानाने आणि साफल्याने जगलेल्या अनेक व्यक्तींची उदाहरणे देता येतील.

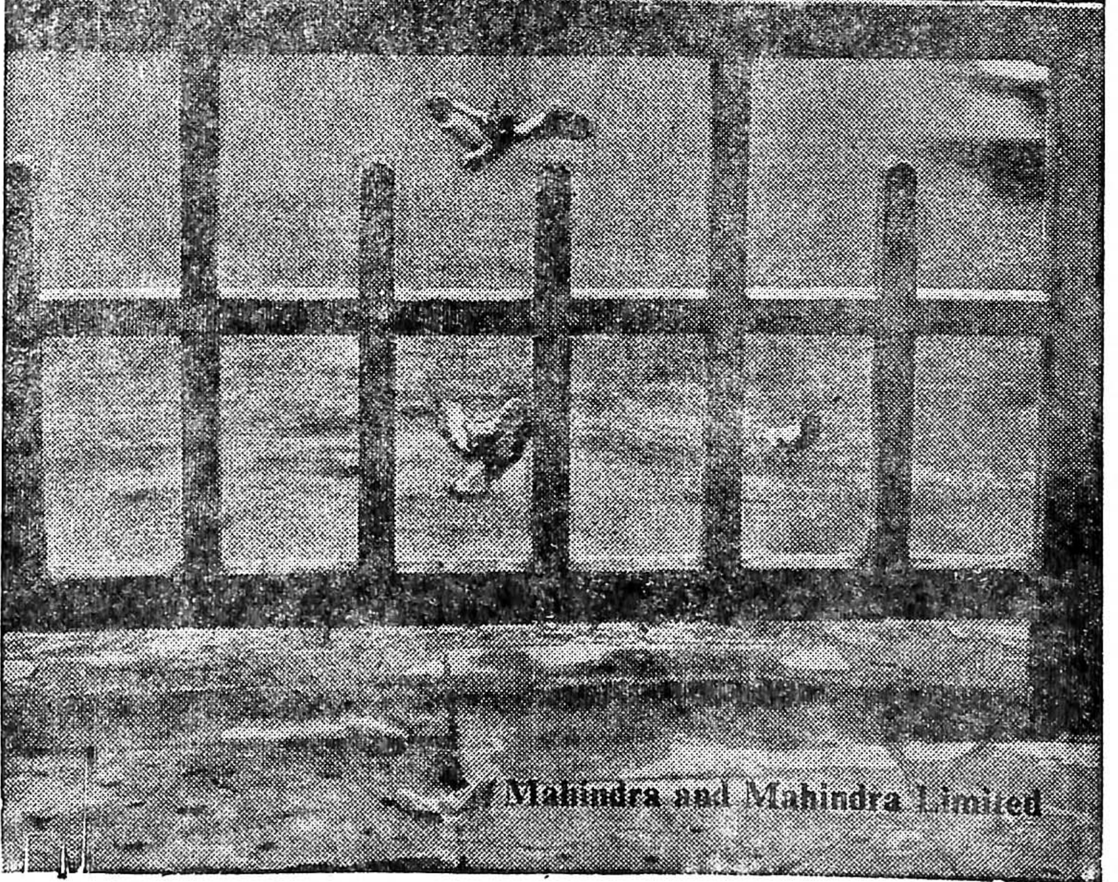
तेव्हा जो जीवनक्रम अधिक साफल्यदायी तो अधिक प्रमाण अशी भूमिका स्वीकारावी लागते. पण दोन भिन्न जीवनक्रमांतील कोणता जीवनक्रम अधिक साफल्यदायी आहे हे कसे ठरविता येईल? तटस्थ निरीक्षणाने दोन भिन्न जीवनक्रमांची तुलना करावी आणि निर्णय द्यावा हा मार्ग होऊ शकणार नाही. कारण ज्या साफल्यांची तुलना करायची आहे ती निष्ठेने वेगवेगळ्या जीवन-मार्गांना अनुसरून जगण्यातून अनुभवायची साफल्ये आहेत; बाहेरून त्यांचे निरीक्षण करण्याने त्यांची यथार्थ कल्पना येणार नाही. एकाच व्यक्तीने वेगवेगळ्या जीवनमार्गांना अनुसरून जगून पहावे आणि लाभणाऱ्या साफल्यांची तुलना करावी ही सूचना थिल्लर ठरेल. एखाद्या जीवनमार्गाला अनुसरून असे प्रायोगिक जीवन जगता येणार नाही. ते एक नाटक ठरेल. एखाद्या जीवनमार्गाने जगणे म्हणजे निष्ठेने त्या जीवनमार्गाचा स्वीकार करून जगणे. निष्ठा अशी हवी तेव्हा बदलता येणार नाही. शिवाय एखाद्या जीवनमार्गावरील निष्ठा एका विशिष्ट दर्शनावर आधारलेली असते हे आपण पाहिले आहे. एका जीवनमार्गाच्या संदर्भात जे बहुमोल साफल्य ठरेल त्याचा दुसऱ्या जीवन-निष्ठेच्या आणि संबंधित दर्शनाच्या दृष्टिकोनातून वेगळाच अर्थ लावला जाईल. ईश्वरनिष्ठाला जीवनात एका खोल शांतीचा, जे आहे, जे घडते त्या साऱ्याचा शांतपणे स्वीकार करण्याचा जो अनुभव येतो त्याला ह्या जीवनमार्गात अतिशय मूल्य असते. पण मार्क्सवादी दर्शनाच्या आणि जीवननिष्ठेच्या दृष्टीने, मानवी इतिहासाचा मार्क्सवादी जो अर्थ लावतो आणि व्यक्तिजीवनाचे जे प्रयोजन तो स्वीकारतो त्याच्या दृष्टीने ही शांती म्हणजे मोह आणि कर्तव्यच्युती ठरते.

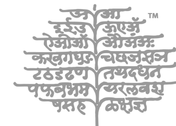
(३) तिसरा मुद्दा असा की विशिष्ट जीवन-मार्ग ज्या दर्शनावर, श्रद्धेवर आधारलेला असतो तिच्या सत्यतेच्या प्रश्नाला कधी ना कधी तोंड द्यावेच लागेल; ह्या प्रश्नाची काही व्यवस्था लावावीच लागेल. विश्वाचे इहवादी दर्शन आणि धार्मिक दर्शन या दोहोंच्याही बाबतीत अर्थात् हा प्रश्न उद्भवतो 'विज्ञानाचा संबंध वस्तुस्थितीशी म्हणजे तथ्यांशी (facts) असतो. पण धर्माचा संबंध मूल्यांशी असतो... कृतार्थ जीवनाचा अनुभव आणून देणे हे धर्माचे कार्यक्षेत्र आहे... त्या दोघांचा एकमेकाला स्पर्श होत नाही व म्हणून त्यांच्यात संघर्ष संभवत नाही.' असे दीक्षितांनी म्हटले आहे. पण एवढे म्हणणे पुरेसे नाही. धर्माचा संबंध ज्या मूल्यांशी असतो ती विश्व आणि मानवी प्रकृती यांविषयीच्या एका दर्शनावर आधारलेली असतात. आणि हे दर्शन, दर्शन असल्यामुळे सत्यतेचा दावा करीत असते. ह्या दाव्याची योग्यायोग्यता ठरविण्याची रीत कोणती? वैज्ञानिक सत्याचा, वस्तुस्थिति-वाचक सत्याचा आणि दार्शनिक सत्याचा परस्पर-संबंध काय असतो? दार्शनिक सत्य कोणत्या अर्थाने सत्य असते? ते स्वीकारार्ह किंवा त्याज्य कशावरून ठरते? हे प्रश्न डावलून चालणार नाही.

शेवटी दीक्षितांनी उपस्थित केलेल्या एका मुद्द्याचा विचार करून हा लांबलेला लेख संपवू. हा मुद्दा असा की 'मी माझे कर्तव्य का करावे?' या प्रश्नाचे उत्तर इहवादाला देता येत नाही. पण धर्माला याचे उत्तर देता येते. धर्माकडून मिळणारे हे उत्तर असे: प्राप्तव्य आणि कर्तव्य यांच्यांत भेद केला पाहिजे. प्राप्तव्य म्हणजे मला जे हवे असते ते

कर्तव्य इतरांसंबंधी असते, इतरांच्या हिताच्या दृष्टीने मी जे करणे योग्य असते आणि माझ्यावर बंधनकारक असते ते. माझे जे प्राप्तव्य असते, मला जे हवे असते ते साधण्यासाठी मी स्वाभाविकपण कृती करतो. पण 'इतरांच्या हितासाठी मी काही का करावे, अनेकदा माझे हित बाजूला सारून ते मी का करावे ? ' असा प्रश्न पुढे येतो. आता, माझी वृत्ती जेव्हा खरीखुरी धार्मिक वृत्ती असते तेव्हा माझ्या अहंकाराचा पूर्ण लोप झालेला असतो आणि मला 'माझ्या एका अशा स्वरूपाची जाणीव होते की त्याच्या अपेक्षेने कर्तव्य हे प्राप्तव्यच ठरते. ... मी माझे कर्तव्य का करावे अशी समस्याच उरत नाही.' (पृ. २४) ह्या अवस्थेमध्ये 'माणसाच्या अंतर्यामी असलेली विशुद्ध कर्तव्यप्रेरणा जागी होते' असे तिचे दीक्षितांनी वर्णन केले आहे.

पण ह्या म्हणण्यात काहीतरी घोटाळा आहे असे मला वाटते. कर्तव्य म्हणजे मला जे करायला हवे असो नसो इतरांच्या हिताच्या दृष्टीने जे करणे माझ्यावर बंधनकारक असते ते. आता समजा माझी धार्मिक वृत्ती पूर्णपणे विशुद्ध झाली आहे व मी अशा अवस्थेला पोचलो आहे की तिच्यात माझे कर्तव्य हे माझे प्राप्तव्य ठरते. ह्याचा अर्थ असा होतो की इतरांच्या हिताच्या दृष्टीने जे कृत्य मी करणे योग्य आहे तेच माझे प्राप्तव्य आहे, तेच मला करावेसे वाटते व म्हणून ते मी स्वाभाविकपणे करतो. आता ह्या अवस्थेचे योग्य वर्णन असे होईल की तिच्यात माझे कर्तव्य असे काही उरत नाही, मला करावेसे वाटत असो नसो, जे करणे माझ्यावर बंधनकारक आहे असे कृत्य उरत नाही, तिच्यात फक्त प्राप्तव्य उरते; फक्त हे प्राप्तव्य म्हणजे मी जर ह्या अवस्थेत नसतो तर जे माझे कर्तव्य ठरले असते तेच असते. तेव्हा ह्या अवस्थेत विशुद्ध कर्तव्यप्रेरणा जागी होते असे तिचे वर्णन करणे योग्य नाही, तर ह्या अवस्थेत कर्तव्य ह्या संकल्पनेचा लोप होतो असे म्हटले पाहिजे; पण ह्या बरोबर अन्य अवस्थेत जी कर्तव्ये ठरली असती ती ह्या अवस्थेत प्राप्तव्ये बनलेली असतात असेही म्हटले पाहिजे. पण जो साधक आहे आणि सिद्ध नाही, कर्तव्ये प्राप्तव्ये बनण्याच्या अवस्थेला जो पोचलेला नाही, ज्याच्या कर्तव्यांत आणि प्राप्तव्यांत भेद आहे त्याने आपले कर्तव्य का करावे ह्या प्रश्नाचे उत्तर धर्मवादी काय देईल. हे उत्तर काहीसे असे राहील की तू आपले कर्तव्य करणे योग्य आहे कारण तुला जे कर्तव्य म्हणून भासते, बंधनकारक म्हणून भासते ते तुझ्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाच्या दृष्टीने प्राप्तव्यच आहे. पण ह्या उत्तराने प्रश्न सुटत नाही कारण आता, ह्या क्षणी जेव्हा मला कृती करणे प्राप्त आहे तेव्हा माझे, कर्तव्य हे माझे प्राप्तव्य नाही. माझे प्राप्तव्य, म्हणजे जे मला करावेसे वाटते आणि जे मी स्वाभाविकपणे करीन त्याच्यात आणि इतरांच्या हिताच्या दृष्टीने जे करणे माझ्यावर बंधनकारक आहे त्याच्यात भेद आहे. मग ह्या क्षणी मी माझे कर्तव्य का करावे ? हा जेवढा इहवाद्यांपुढे प्रश्न आहे तेवढाच धर्मवाद्यांपुढेही आहे.


Mahindra and Mahindra Limited


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्रभाकर पाध्ये

परात्मता : (पूर्वार्ध)

माणूस म्हणजे सामाजिक प्राणी ही मार्क्सची कल्पना आपण गेल्या अंकात तपासली व ती थोडी सदोषही ठरविली. पण माणसाला सामाजिक प्राणी म्हणायला मार्क्सपाशी सबळ कारणे होती. मानवाचे निसर्गाशी जे नाते असते तिकडे मार्क्सने आवर्जून लक्ष दिले. माणसाच्या या मूलभूत नात्यातूनच त्याची सामाजिकता निर्माण होते. निसर्गाचा अंश आत्मसात करूनच माणसाला जगावे लागते. ज्या जीवनतृष्णेने त्याला खोलवर ग्रासलेले असते तिचे शमन निसर्गाचा अंश आत्मसात केल्यानेच होते. निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्यासाठी श्रम करावे लागतात. त्यासाठी इतरांशी सहकार्य करावे लागते. खरे म्हणजे हे सहकार्य माणसाच्या पाचवीसच पूजलेले असते. माणूस जन्माला येतो, त्यापूर्वी गर्भात वाढतो तोच मुळी आईच्या सहकार्याने. माणूस इतरांच्या संगतीत जन्मतो, इतरांत वाढतो. इतरांत जगतो. अगदी प्रारंभापासून त्याचे अस्तित्व समाजातच असते. अलिप्त अस्तित्व नव्हे तर चांगले क्रियाशील अस्तित्व. आपली बोधना (perception) सुद्धा सामाजिकतेने संस्कारित झालेली असते. वैज्ञानिकांनी आता असे दाखवून दिले आहे की आपली ज्ञानेंद्रियेसुद्धा आपल्या अनुभवाने संस्कारित झालेली असतात. आणि आपला बराचसा अनुभव सामाजिकच असतो. म्हणजे आपली जाणच मुळात सामाजिक असते असे म्हणायला हवे. आणि त्यामुळे आपले व्यक्तित्व समाजाने संस्कारलेले असते.

पण श्रम हे सामाजिक सहकार्याचे खरे साधन असते किंवा खरा आविष्कार असतो. श्रम केल्याखेरीज जगता येत नाही. आणि ते अलिप्तपणे, एकलेपणाने, इतरांशी संपर्क न साधता करता येत नाहीत. समाजाचे ते सामुदायिक श्रम सारखे सुरू असतात त्यात या ना त्या प्रकाराने सहभागी होऊनच माणसाला जगावे लागते. माणूस अगदी प्राथमिक मर्कटसमान अवस्थेत असताना झाडावरचे फळ एकट्याने तोडून खाणे त्याला शक्य होते, पण ही अवस्था मागे पडली, माणूस शिकारी बनला, शेतकरी बनला, कारागीर बनला, कामकरी बनला आणि त्याला मानवाच्या सामुदायिक श्रमयज्ञात स्वतःच्या परिश्रमाची आहुती देणे अपरिहार्य झाले. श्रमामुळे माणूस सामाजिक तर बनतोच, पण त्याला त्यामुळे आपल्या सामाजिकतेची प्रतीती येते. ही सामाजिकता म्हणजे माणसाची वैश्विकता, त्यांच्या स्वातंत्र्याची खूण, असे मार्क्स सांगतो. हा हेगेलियन युक्तिवाद जरा बाजूला ठेवला, तरी श्रम ही जीवनाची अट असल्यामुळे श्रम करणे हा माणसाचा स्वभाव बनतो. विशेष म्हणजे श्रम करण्याने माणसाचे आत्मविकसन होते. मानवत्वाचीच त्याला प्रतीती येते. श्रमांमुळे आणि श्रमांसाठी सहकार्य आणि सहकार्यातून मानवत्वाची प्रतीती मिळते. ही खरोखर एक आंतरिक समाधान देणारी आत्मप्रतीती असते. पण आत्मप्रतीतीत अहम् अध्याहृत असतो, आणि अहम्‌च्या प्रमेयाकडे मार्क्सने द्यावे तितके लक्ष दिले नाही.

ते असो पण मार्क्सच्या विचारात श्रमाला मूलभूत महत्त्व आहे— आणि म्हणूनच त्याच्या मते माणूस हा सामाजिक प्राणी. मात्र मार्क्सची परात्मतेची (alienation ची) जी कल्पना आहे ती मानवाच्या वैयक्तिकतेसच आवाहन करते. परात्मतेची भावना म्हणजे आत्मा गमावल्यासारखे वाटणे; नव्हे, तो दुसऱ्याच्या मालकीचा बनून आपल्यावर वर्चस्व गाजवीत आहे, स्वामित्व गाजवीत आहे असे वाटणे. मार्क्स आत्म्याची भाषा

अनुक्रमणिका

वापरीत नाही. ती भाषा हेगेलची, किंवा भारतीय वेदान्त्यांची. मार्क्स श्रमाने केलेल्या उत्पादनाची भाषा वापरतो. लॉक म्हणाला होता, माणूस श्रमांत आपले व्यक्तित्व ओततो, म्हणून त्याच्या उत्पादनावर त्याचाच मालकी हक्क असला पाहिजे. मार्क्सचा परात्मतेबद्दलचा जो युक्तिवाद आहे त्यात लॉकचा हा युक्तिवाद अनुस्यूत दिसतो. (आता लॉक खाजगी मालमत्तेचा पुरस्कर्ता आणि मार्क्स तिचा विरोधक, पण दोघांचाही युक्तिवाद माणसाच्या उत्पादनात त्याचे व्यक्तित्व समाविष्ट होते या मुद्द्यावर उभारलेला आहे.) जी निर्मिती कामगाराच्या मालकीची आहे (कारण तीत त्याने आपले व्यक्तित्व ओतलेले असते) ती दुसऱ्याच्या मालकीची बनून त्याच्यावर वर्चस्व, स्वामित्व गाजवते, हा मार्क्सच्या परात्मतेचा मुळ मुद्दा. आता परात्मता ही आंतरिक जाणिवेची गोष्ट आहे. अंतरीची गोष्ट आहे. तो एक मनाचा भाव आहे. वैयक्तिक जाणिवेच्या पातळीवर तो भावतो. आता प्रश्न असा की ज्या मार्क्सने माणसाच्या सामाजिकतेवर इतका भर दिला त्याने या वैयक्तिक स्वरूपाच्या परात्मतेला इतके महत्त्व द्यावे हा एक वदतो–व्याघात, एक अंतर्विरोध, नव्हे काय ?

याला मार्क्सचे उत्तर सरळ आहे. आपण व्यक्तीला साफ नाकारतो हेच तो मान्य करणार नाही. त्याचे एक प्रसिद्ध वचन आहे : Man makes his own history, but not out of the whole cloth– माणूस आपल्या इतिहासाचे वस्त्र स्वतःच विणतो, पण हे वस्त्र विणण्यास सूत्र, यंत्र वगैरे जी सामग्री त्याला लागते ती त्याला इतरांकडूनच घ्यावी लागते. मार्क्स माणसाच्या वैयक्तिकतेची दखल घेतो, पण सांप्रतच्या काळात ही वैयक्तिकता किती अर्थशून्य बनली आहे, आणि माणूस खरोखरच सामाजिकतेत किती गुरफटलेला आहे हेही आग्रहपूर्वक सांगतो. कारण मार्क्सचे असे मत आहे की क्रांतिनिष्ठ समाजातच मानवाच्या वैयक्तिकतेला, व्यक्तिमत्त्वाला (individuality) खरोखर अर्थ आहे फ्रिडिरिख् एंगल्सच्या सहकार्याने लिहिलेल्या ‘ द जर्मन आयडिऑलॉजी ’ या ग्रंथात तो म्हणतो :

“ एका वर्गाच्या घटकांचा जो सामूहिक संबंध प्रस्थापित होतो आणि जो संबंध तिसऱ्या एका वर्गाविरुद्ध असलेल्या समान हितसंबंधांनी निर्माण होतो त्या संबंधात व्यक्ती सर्वसाधारण व्यक्ती म्हणून आणि आपल्या वर्गीय परिस्थितीपुरतीच सामील होते. या संबंधात या व्यक्ती व्यक्ती म्हणून सामील होत नाहीत तर एका वर्गाचे घटक म्हणून सामील होतात. आपला आणि समाजाच्या सर्व घटकांच्या अस्तित्वाच्या स्थितीवर नियंत्रण प्रस्थापित करणाऱ्या क्रांतिकारक कामगारांच्या सामूहिक संबंधांच्या बाबतीत मात्र परिस्थिती उलट असते. व्यक्ती त्यात व्यक्ती म्हणून सामील होत असतात ” (पृ. ८५) माणसाच्या वैयक्तिकतेची मार्क्सने फिकीरच केली नाही असे नाही. पण श्रमविभागणीच्या आणि खाजगी मालमत्तेच्या कालखंडात, व्यक्तींचे समान परिस्थितीतील व्यक्तींशी जे हितसंबंध जडतात त्यांतून एक वर्ग निर्माण होतो आणि मग या वर्गाचा प्रभाव इतका व्यापक बनतो की समाजातील व्यक्तींना वर्गीय घटक म्हणून वावरावे लागते. पण हे अर्थात सर्वकाळी, सर्वस्थळी, सर्व बाबबीत नव्हे. फक्त विरोधी वर्गाशी वागताना तसे वागावे लागते ‘ द जर्मन आयडिऑलॉजी’तच मार्क्स म्हणतो :

Within the division of labour social relationships take an independent existence, there appears a division within the life of each individual in so far as it is personal and in so far as it is determined by some branch of labour and the conditions pertaining to it. (pp 83–4)

श्रमविभागणीमुळे सामाजिक संबंधांना स्वतंत्र अस्तित्व प्राप्त होते प्रत्येक व्यक्तीच्या जीवनात, वैयक्तिक आणि ती करीत असलेल्या श्रमांच्या आणि श्रमस्थितीच्या अनुरोधाने श्रमविशिष्ट अशी दुफळी पडते. तेव्हा परात्मतेचा संदर्भ मार्क्स वैयक्तिक जाणिवेशी जोडीत असेल तर त्यात आत्मविसंगत असे फारसे नाही. मार्क्स विशेष लक्षात घेत नाही ते एवढेच की व्यक्तीमध्ये वैयक्तिक आणि सामाजिक असे भाग पडले तरी ते परस्परांपासून अलिप्त राहत नाहीत. एका

भागाचा दुसऱ्यावर प्रभाव पडत असतो. माणसाचा अस्मद् आणि युष्मद् यांमध्ये एक प्रकारचे प्रतियोगी द्वंद्व (dialectics) सुरू असते. आणि असे द्वंद्व जर असेल तर व्यक्तीचा वैयक्तिक विशेष त्याच्या सामाजिक विशेषामुळे निर्माण झालेल्या मनस्तापाचे काही प्रमाणात निरसनही करू शकेल. म्हणजे परात्मतेचे हे प्रकरण थोडेसे व्यामिश्र बनते. ही व्यामिश्रता मार्क्सने फारशी ध्यानात घेतलेली नाही. पण याचा विचार अर्थात नंतर.

येथे एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की मार्क्स जेव्हा माणसाच्या सामाजिकतेवर भर देतो तेव्हा त्याला सर्वसाधारण सामाजिकता अभिप्रेत नसते तर एक विशिष्ट प्रकारची सामाजिकता अभिप्रेत असते. 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'च्या थोडे अगोदर लिहिलेल्या फॉयरबाखवरील सहाव्या सूत्रात त्याने म्हटले होते : the essence of man is the complex of social relations म्हणजे माणसाचे सत्त्व त्याच्या सामाजिक संबंधांच्या बंदिशीने ठरते. अर्थात् 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'त आता सांगितलेला वैयक्तिक आणि वर्गीय असा फरक ध्यानात घेतला तर 'सत्त्व' हा शब्द तितका परम अर्थाने घेता येणार नाही. पण ते जाऊ द्या. मार्क्स जेव्हा सामाजिक संबंध म्हणतो तेव्हा त्याला विशिष्ट प्रकारचे संबंध अभिप्रेत असतात—उत्पादनसंबंध. 'द जर्मन आयडिऑलॉजी' मध्ये त्याने या उत्पादनसंबंधांवर भर दिलेला आहे. त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मूळ सूत्रच ते आहे.

आता मार्क्सचा परात्मतेचा सिद्धांत त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाशी फार संलग्न आहे. आपण पुढे पाहूच की परात्मतेच्या कारणमीमांसेच्या प्रश्नावर मार्क्स काहीसा संभ्रमित होता. पण एका बाबतीत त्याला शंका नसावी. जेथे श्रमविभागणी, खाजगी मालकी आणि क्रयवस्तूपद्धती (commodity system) यांची युती असते तेथे परात्मतेचा जोर असतो. विशेषत: कामगारच जेथे क्रयवस्तू बनतो तेथे कामगाराची परात्मता अपरिहार्य असते. श्रमविभागणीच्या बाबतीत त्याचा कटाक्ष बौद्धिक आणि शारीरिक श्रमांच्या विभागणीवर होता. अर्थात ज्या भांडवलशाही समाजात या युतीचा विद्रूप प्रभाव प्रस्थापित होतो तेथे परात्मता पराकोटीला पोचते. याच्या उलट कम्युनिस्ट समाजात परात्मतेचे साफ निरसन होईल. भांडवलशाही समाजात माणूस हीच एक क्रयवस्तू बनते. येथे माणूस आपल्या श्रमविशेषानेच ओळखला जातो. तो सुतार असतो, लोहार असतो, बिगारी असतो, फिटर असतो. मेकॅनिक असतो; थोडे प्राथमिक पातळीवर बोलायचे तर तो कामगार असतो, कारकून असतो, मॅनेजर असतो, भांडवलवाला असतो. म्हणजे पोलिसाला त्याच्या नंबराने ओळखण्याचाच हा प्रकार असतो. माणूस ही रक्तमांसाची व्यक्ती नसते, तर त्याच्या श्रमाच्या प्रकाराने बांधलेली एक आर्थिक–सामाजिक रेखा असते. याच्या उलट कम्युनिस्ट समाजात व्यक्तीला व्यक्ती म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त होते. श्रमविभागणीचे तिला आवळणारे पाश अगदी साफ गळून पडले नाहीत, तरी ते बरेच सैल होतात, कारण कम्युनिस्ट समाजात समाजाचा आणि तिचा स्वत:चा इतका विकास झालेला असेल की माणसाला एकाच एका व्यवसायाला जखडून घेण्याचे कारण नाही. 'कॅपिटल'च्या तिसऱ्या खंडात मार्क्स कबूल करतो की त्याही समाजरचनेत the realm of freedom (स्वातंत्र्य–कक्षा) आणि the realm of necessity (गरजेतून निर्माण झालेली सक्तीची कक्षा) असा भेद करावा लागेलच. (मॉस्को–आवृत्ती, पृ. ७९९–८००) म्हणजे समाजाच्या आणि माणसाच्या अपरिहार्य गरजा भागविण्यासाठी लोकांना जबरदस्तीने काही काम करावेच लागेल. मार्क्सची अपेक्षा अर्थात अशी होती की ही जबरदस्ती अंत:स्फूर्त असेल. 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'मध्ये तर त्याने कम्युनिस्ट समाजाचे असे स्वातंत्र्यसुंदर चित्र रंगविले होते :

"...... in communist society, where nobody has one exclusive sphere of activity but each can become accomplished in any branch he wishes, society regulates tbe general production and thus makes it posssible for me to do one thing today and another tomorrow, to hunt in the moring, fish in after-

noon, rear cattle in the evening, criticise after dinner just as I have in mind, without ever becoming hunter, fisherman, herdsman or critic. (p. 54) कम्युनिस्ट समाजात कोणाच्याही नशिबी एकच एक व्यवसाय येणार नाही. प्रत्येकाला त्याला आवडेल त्या व्यवसायात मुक्तपणे पारंगतता मिळवता येईल. समाजाच्या एकंदर उत्पादनाचे नियंत्रण समाजच करील. आणि त्यामुळे मला आज एक गोष्ट तर उद्या दुसरी गोष्ट करता येईल. सकाळी शिकार, दुपारी मासेमारी, संध्याकाळी गुरे वळणे आणि रात्री काव्यचर्चा–मन मानेल ते करता येईल–शिकारी, कोळी, गुराखी किंवा टीकाकार असे एकच एक न बनता.

१८४५–४६ साली काढलेले हे उद्गार आणि आयुष्याच्या अखेरीस १८८०–३ च्या सुमारास केलेला 'स्वातंत्र्य-कक्षा' आणि 'बंधन–कक्षा' अगर 'सक्तीची कक्षा' हा वर सांगितलेला फरक-या दोन गोष्टीतले अंतर लक्षणीय आहे. सुमारे चाळीस वर्षे अगोदर अभिप्रेत असलेली स्वप्नील मुक्तता पुढे थोडी नियंत्रित झाली होती हे स्पष्ट आहे. प्रारंभीच्या काळात मार्क्सच्या नजरेपुढे असलेला समाज शिकारी–कोळी–गुराखी यांचा प्राथमिक होता तर अखेरीस अत्याधुनिक यंत्राधिष्ठित औद्योगिक होता हाही फरक ध्यानात घ्यायला हवा. ध्येयनिमग्न तरुण मार्क्स अखेरच्या काळात थोडा वास्तव भूमीवर पाय टेकायला तयार असावा.

तेव्हा आता प्रश्न असा की परात्मतेची जी कल्पना मार्क्सने हेगेल-फॉयरबाखकडून घेतली आणि राबवली ती त्याने पुढे सोडून दिली की काय? मार्क्सने १८४४ मध्ये जी 'इकॉनॉमिक अ‍ॅण्ड फिलॉसॉफिकल मॅन्युस्क्रिप्ट्स' लिहिली त्यांचा परात्मता (alienation) हा एक महत्त्वाचा विषय होता. पण १८६७ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'दास कॅपिटाल' मध्ये परात्मतेचा उल्लेख आढळत नाही. म्हणजे हे अपरिपक्व मार्क्सचेच एक बौद्धिक पिलू होते की काय? 'पॅरिस मॅन्यूस्क्रिप्ट्स' लिहिणारा तरुण उत्साही मार्क्स आणि कॅपिटल ग्रंथ लिहिणारा प्रौढ विचारी मार्क्स हे दोन समजायचे की काय? असा प्रश्न उपस्थित करण्यास थोडा आधार आहे. १८४४ साली विचार आणि शैली या दोनही दृष्टींनी मार्क्स हेगेलच्या प्रभावाखाली फारच होता. 'कॅपिटल'– मध्ये त्याने, दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत स्वतःच म्हटल्याप्रमाणे, हेगेलचे 'प्रतियोगी द्वंद्व', जे डोक्यावर उभे होते ते पायावर उभे केले. म्हणजे या प्रतियोगी द्वंद्वाचे (dialectics) अधिष्ठान जे आध्यात्मिक होते ते भौतिक केले. पण ही प्रक्रिया फार पूर्वी सुरू झाली होती. 'पॅरिस मॅन्यूस्क्रिप्ट्स' मध्ये हेगेलवर जे प्रकरण आहे ते हेच सांगते. पुढील वर्षी सुरू केलेल्या 'द जर्मन आयडिऑलॉजी' मध्ये मार्क्सने (प्रतियोगी द्वंद्वावर आधारलेला) आपला ऐतिहासिक भौतिकवादच मांडला आहे 'कॅपिटल' च्या पहिल्या खंडात परात्मतेचा स्पष्ट उल्लेख नसला तरी तिसऱ्या खंडात तो आहे. (मॉस्को आवृत्ती, पृ ८६.) पण महत्त्वाची गोष्ट अशी की 'कॅपिटल'चा कच्चा खर्डा, जो आता 'गुंड्रिज' या नावाने प्रसिद्ध झाला आहे आणि जो १८५७ मध्ये तयार झाला होता त्यात परात्मतेचा भरपूर उल्लेख आहे 'कॅपिटल'मध्ये 'परात्मता' ही संकल्पना नसली तरी परात्मता घडवून आणणाऱ्या, पिळणूक (exploitation), मानवताऱ्हास (dehumanization) क्रयवस्तू–उत्पादन (commodity production) यांची चर्चा आहे. तेव्हा अपरिपक्व मार्क्स आणि परिपक्व मार्क्स असा भेद चिवडीत बसण्याचे खरोखर कारण नाही. खरोखर झाले ते एवढेच की आपल्या सिद्धांताचे तत्त्वज्ञानात्मक अधिष्ठान प्रस्थापित करण्याचे कार्य एंगल्सने आपल्याकडे घेतले आणि मार्क्सने त्याचे अर्थशास्त्र तपासण्याचे कार्य स्वीकारले. यात मार्क्सचा जीव नव्हता असे कसे म्हणता येईल? पण एवढे खरे की या विषयाचा त्याला वीट आला आणि तत्त्वज्ञानाकडे वळण्याची आस त्याला लागली. परिपक्व मार्क्सच्या हातात मार्क्सवादाच्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी झाली असती तर पुढे रशियन बोल्शेव्हिकांच्या आणि जर्मन मार्क्स–वाद्यांच्या हातात या तत्त्वज्ञानाचे जे धिंडवडे उडाले ते उडाले नसते असे जे काही मार्क्सने तत्त्वज्ञानविषयक लिहिले आहे त्यावरून वाटते. तत्त्वज्ञानाच्या चक्रव्यूहाचा भेद करण्याची नाही

अनुक्रमणिका

तरी त्याच्या कक्षा विकसित करण्याची जी ताकद मार्क्सपाशी होती ती दुर्दैवाने एंगल्सपाशी नव्हती. म्हणून मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे ठोकळे तयार झाले आणि ते जगाच्या माथी मारण्याचे कार्य आज बंदुकीच्या जोरावर, नाहीतर राजकीय सत्तेच्या जोरावर, इमानेइतबारे चालू आहे.

मार्क्सच्या परात्मतेच्या चर्चेला हात घालण्यापूर्वी थोडे मागे जायला हवे. कारण परात्मता (alienation) ही संकल्पना मार्क्सची नाही. ती त्याने हेगेल–फॉयरबाखकडून घेतलेली आहे. खरे म्हणजे परात्मतेसारख्या मनःस्थितीचा उल्लेख फार प्राचीन कालापासून आढळतो. आता वस्तुस्थिती अशी आहे की विश्वाच्या पसाऱ्यात आणि जगाच्या व्यवहारात मानवी व्यक्तीची अवस्था इतकी अगतिक आहे [ज्या व्यक्तीला आपण कोणीतरी आहोत असे वाटते (आणि प्रत्येक व्यक्तीला तसे वाटतेच) तिच्या अहम्‌ला आव्हान देणाऱ्या इतक्या गोष्टी तिच्या भोवती असतात की तिला अगतिक वाटतेच] की तिला परात्मतेची बाधा अधुनमधून होतेच. मानवाचे इतरांशी व निसर्गाशी असलेले दोन संबंध त्याच्या स्वतःशी असलेल्या अतिमहत्त्वाच्या आत्मगत संबंधावर इतके आक्रमण करतात की त्याला परात्मतेची बाधा होते. त्याचा आत्मा हरवतोच. हरवलेपणाचा, असहायपणाचा अनुभव त्याला येतोच. अशा परिस्थितीत परात्मतेसारखी संकल्पना, माणूस थोडा विश्वाबद्दल, व्यवहाराबद्दल आणि स्वतःबद्दल विचार करायला लागल्यापासून आकारास यावी हे साहजिकच आहे. अर्थात हेगेल आणि मार्क्स यांच्या काली विचारांची आणि विचारशास्त्राची जितकी प्रगती झाली होती तेवढी तेव्हा झालेली नव्हती तरी आपले काही तरी हरवले आहे, काहीतरी महत्त्वाचे असे आपण गमावले आहे ही भावना फार प्राचीन कालापासून मानवाला भावलेली आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानात मायावादाचा आणि कर्मसिद्धान्ताचा जो प्रपंच आहे तो एका दृष्टीने परात्मतेचीच आठवण करून देणारा आहे. माणूस इहलोकात जन्माला येतो याचा अर्थ त्याने काही तरी गमावलेले आहे आणि त्याने ते परत मिळवायचे आहे. मनुष्य जन्म-मृत्यूच्या फेऱ्यात अडकतो ही एक च्युतीच आहे. प्रत्येकाने मोक्ष हे ध्येय मानले पाहिजे. नव्हे, प्रत्येकाच्या अंतःकरणात खोल कुठे तरी मोक्षाची आस असतेच. मुंडकोपनिषदात ती दोन पक्ष्यांची जी कथा आहे– एका झाडावर दोन पक्षी असतात. एक पिंपळाचे गोड फळ खात असतो, व दुसरा त्याकडे नुसतेच पाहत असतो. कर्मप्रभावामुळे त्या पक्ष्याला ते फळ गोड वाटत असते, पण खरोखर ते कडू आहे हे त्या दुसऱ्या पक्ष्याला माहीत असते. या पक्ष्याच्या उच्च आत्म्याने जीवात्म्यावर जय मिळविलेला असतो. ते फळ खरोखर कडू आहे, त्याचा त्याग केला पाहिजे हाच हिंदू संस्कृतीचा शाश्वत सनातन संदेश आहे. पण व्यक्तीचा आत्मा हरवलेला असतो, जीवात्म्याचा जोर झालेला असतो, हा परकी 'आत्मा' वर्चस्व गाजवीत असतो, पण आत कोठे तरी पक्के वाटत असते की या जीवात्म्याचा पराजय करून आपण मोक्षाची साधना करायला हवी. या मनःस्थितीशी परात्मतेचे निकटचे नाते आहे हे उघडच होय.

ख्रिश्चन धर्मात मानवाच्या पतनाची जी कल्पना आहे ती मायावादाचे स्मरण करून देणारी आहे. मानवाचे पतन झाले म्हणजे तो परमेश्वरापासून परका झाला. पुनरुत्थानाची कल्पना म्हणजे या पतनावरचा अंतिम विजय. मानवाची पतनाची, हरवलेपणाची, श्रेयस् गमावलेपणाची जी कल्पना आहे त्याबद्दल पाश्चात्य संस्कृतीत सेंट ऑगस्टीन वगैरे लोकांनी वारंवार लिहिलेले आहे आणि यात आश्चर्य नाही. मानवाची जी अवस्था आहे तिच्यात हे अपरिहार्य आहे. मानव हा निसर्गाला पक्का बांधलेला आहे. त्याचे शरीर पंचमहाभूतांनीच बनवलेले आहे. त्याचे मन या शरीरातच उगम पावते. पण मन ही एक उन्निर्मिती (emergence) आहे आणि म्हणून शरीरापेक्षा काही थोडे वेगळे असे गुणधर्म त्याच्यापाशी आहेत. त्याला थोडे स्वातंत्र्य आहे. या स्वातंत्र्यातून त्याची एक अस्मिता निर्माण झाली आहे. ही अस्मिता सभोवतालच्या जड निसर्गावर विजय मिळवू पाहते. काही थोडा विजय मिळतो. पण अखेरीस मन हे शरीरातच रुतलेले असते. त्याच्या मानसिक भराऱ्यांस मर्यादा असल्याची प्रतीती येते. यातून तो हरवलेपणा येतो. यातून ती पतनाची भावना निर्माण

होते. यातूनच परात्मता निर्माण होते आणि मनालाच छळू लागते.

प्राचीन मानवाने या समस्येचे उत्तर धर्म आणि परमेश्वर यांच्या संकल्पनांद्वारे शोधण्याचा प्रयत्न केला. पण यूरोपात आधुनिक युग अवतरले. विज्ञानाचा उदय झाला. आनुभविक तत्त्वज्ञानाचा उदय झाला. लोक ऐहिक दृष्टीने विचार करू लागले. मानवाचे जे पतन, जे भ्रष्टीकरण, जी परात्मता ती त्यांपैकी काही द्रष्टयांच्या संवेदनाशील दृष्टीला दिसू लागली त्याची उपपत्ती या अवनितलावरील अवस्थेत शोधण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. या प्रतिभाशाली पुरुषांपैकी रुसो हा एक होता. मानवाची जी अवस्था त्याने सभोवार पाहिली तिने तो व्यथित झाला. मानवाचे स्वातंत्र्य हा त्याचा जन्मसिद्ध हक्क आहे, पण तो त्याने गमावलेला आहे हे त्याच्या दृष्टीस पडले. तो सामाजिक संस्थांचा पक्का गुलाम झाला आहे असे त्याला आढळून आले. या संदर्भात गरीब-श्रीमंत भेद रुसोच्या नजरेस भिडला. त्याने पाहिले की सर्व सामाजिक संस्था श्रीमंतांच्या कलाने चालतात आणि गरीबाला वेठीस धरतात. सामाजिक जीवनाचे सर्व फायदे श्रीमंतांना मिळतात आणि तोटे गरीबांच्या नशिबी येतात. परिणामी सारे भ्रष्ट बनतात. या परिस्थितीचे मूळ रुसोने मानवाच्या निसर्गत्यागात पाहिले. मानवाने नैसर्गिक जीवनाचा त्याग केला आणि त्याच्या भ्रष्टीकरणास सुरवात झाली. त्याने निसर्गावस्था सोडली आणि आपली स्वाभाविक निरागसता गमावली. मानव हा निसर्गाचे अभिजात अपत्य आहे. त्याने निसर्गाशी फारकत केली आणि आपले जन्मजात स्वातंत्र्य गमावले. निसर्गावस्थेत मानव सर्वांसाठी राबतो, याचा अर्थ तो कोणासाठीच राबत नाही. पण मानव समाजात आला आणि त्याने आपले हे स्वातंत्र्य गमावले. तो सामाजिक संस्थांचा गुलाम झाला. हा समाजच त्याच्यावर निर्घृण वर्चस्व गाजवू लागला. म्हणून रुसो म्हणाला, Man is born free and everywhere he is in chains (मानव स्वतंत्र जन्मला, पण सर्वत्र तो शृंखलात आहे.) रुसोने निसर्गाचे गुणगान केले आहे. निसर्गाचे पवाडे गाइले आहेत. पण त्याच्या हे ध्यानात आले नाही की मानवाला या निसर्गाचा काही अंश आत्मसात करूनच जगावे लागते. मानवाच्या 'भ्रष्टीकरणा'चा, त्याच्या परात्मतेचा उगम कोठे तरी या परिस्थितीत शोधला पाहिजे हे त्याने कधी लक्षात घेतलेच नाही.

रुसोने लोकशाही पद्धतीतील राजकीय परात्मतेचा जो मुद्दा मांडला आहे तो मात्र फार महत्त्वाचा आहे. लोकांची, लोकांसाठी लोकांनी चालविलेली लोकशाही मोठ्या व्यामिश्र समाजात शक्य नाही. तेथे प्रातिनिधिक (representative) लोकशाहीचीच योजना शक्य आहे पण प्रतिनिधित्वाचे तत्त्व लोकशाहीच्या मूळावर येते. अशा लोकशाहीत राज्य आपले आहे असे लोकांना वाटू शकत नाही. राजकीय परात्मता निर्माण होते. येथला रुसोचा युक्तिवाद अमोघ आहे.

रुसो निसर्गपूजक तर हेगेल विश्वचैतन्यपूजक. पण परात्मता या संकल्पनेच्या विकासात हेगेलचे स्थान मोक्याचे मानले जाते. सर्वारंभी विश्वचैतन्य अशी हेगेलची भूमिका होती. पण या विश्वचैतन्याची एक धारणा आहे. ते सतत विकसत असते, आणि एका विशिष्ट पद्धतीने विकसत असते. ही पद्धत म्हणजे प्रतियोगी द्वंद्वाची (dialectics) पद्धत. प्रत्येक गोष्ट त्याच्या विकासात विरुद्ध स्वरूप धारण करून विकसत असते. विश्वचैतन्याचा प्रत्येक बदल असा विरोधविकासपद्धतीने होत असतो. एक अवस्था तिच्या विरोधी स्वरूपाची अवस्था धारण करते. नंतर ही विरोधी अवस्था तिला विरोधी अशी अवस्था धारण करते. पण हा बदल वर्तुळाकार पद्धतीने होतो असा याचा अर्थ नाही. तो मळसूत्राप्रमाणे spiral असतो. विकासाच्या या पद्धतीप्रमाणे विश्वचैतन्य जड निसर्गाचे रूप धारण करते, पण त्यात ते ऊर्जेच्या रूपाने वावरते. जड निसर्गही प्रतियोगी द्वंद्वात्मक पद्धतीने बदलत असतो. म्हणजे त्यात प्रथम जीवाचा आणि नंतर संज्ञेचा प्रादुर्भाव होतो. अखेर मानव निर्माण होतो. मानवात विश्वचैतन्याचा आविष्कार विवेकाच्या रूपाने, विकसित संज्ञेच्या रूपाने होतो. विश्वचैतन्य अनंत असते, पण मानव सांत असतो. मात्र त्याच्या स्वतःविषयीची जाणीव असते. आता विश्वचैतन्याला जड निसर्ग म्हणजे आपलेच प्रतियोगी द्वंद्वाने प्राप्त झालेले रूप अशी जाणीव होते. विश्वचैतन्याला जग हे आपलेच रूप असल्याची जशी जाणीव होते तशी मानवाला

आपल्या भोवतालीचा समाज आपणच निर्माण केला असल्याची जाणीव होते. व्यक्ती आणि समाज यांच्या दरम्यान एकरूपत्व असणारच, कारण दोनही विश्वचैतन्याचीच रूपे. पण मानवाला आता त्याची जाणीव होते. कारण मानवात स्वज्ञानाची प्रक्रिया सुरू झालेली असते. हे ज्ञान परिपूर्ण झाले म्हणजे विश्वचैतन्याचे पूर्ण ज्ञान होते. मानवाला ज्ञान होणे म्हणजे इतिहासाचे पूर्ण ज्ञान होणे. या ज्ञानाला प्रक्रिया म्हणजे विश्वचैतन्याची स्वज्ञानाची प्रक्रिया. मानवाचा इतिहास विकसित होतो तशी विश्वचैतन्याची आत्मजाणीव विकसित होते. या ज्ञानाचा प्रारंभ झाल्याबरोबर विश्वचैतन्याच्या परात्मतेला (alienation) सुरुवात होते. जड निसर्ग म्हणजे आपलेच रूप आणि त्याचे एकदा वर्चस्व होते या जाणिवेतच परात्मतेची मुळे असतात. मानवाचे पूर्ण ज्ञान म्हणजे विश्वचैतन्याची परात्मतेच्या जाणिवेतून मुक्ती. मानवाचे ज्ञान जसे वाढत जाते तसा तो या जगाच्या वस्तुस्थितीशी एकरूपता साधीत असतो– समेट करीत असतो. या वस्तुस्थितीशी जमवून घेण्यातच आपले स्वातंत्र्य आहे अशी त्याला जाणीव होते. Freedom is the recognition of necessity (अपरिहार्यतेला मान्यता म्हणजेच स्वातंत्र्य) असे हेगेलचे एक प्रसिद्ध वचन आहे. त्याचे मर्म यात आहे. परात्मतेच्या जाणिवेतून मुक्त होण्याचा मानवाचा हाच मार्ग.

लुडविग फॉयरबाखकडून खरोखर मार्क्सने परात्मता या संकल्पनेची प्रेरणा घेतली. या फॉयरबाखने हेगेलविरुद्ध बंडच पुकारले. प्रथम त्याने विश्वचैतन्याची कल्पनाच टाकाऊ ठरविली. या विश्वचैतन्याचा पुरावा काय, तर विश्वाचा हा पसारा. या पसाऱ्यापलीकडे जर पाहता येत नाही तर विश्वचैतन्य मानण्याची गरजच काय, विश्वालाच स्वयंभू समजून चालायला हरकत काय ? विश्वचैतनचे प्रमेय म्हणजे एक हास्यास्पद पुनरुक्ती (tautology) नव्हे काय ? असा फॉयरबाखने सवाल केला, आणि हा सवाल अनुभववादी तत्त्वज्ञांशी युती साधत असल्यामुळे तो प्रभावीही ठरला.

फॉयरबाखने हेगेलची विश्वचैतन्याची कल्पना टाकली, पण माणूस हा सामाजिक प्राणी आहे ही कल्पना स्वीकारली. विश्वचैतन्य हे मूलतःच व्यापक असल्यामुळे सान्त व्यक्तीमध्ये ते जितके प्रकट होते त्यापेक्षा सान्त व्यक्तींच्या आंतरव्यवहारांनी आणि आंतरसंबंधांनी बनलेल्या समाजात जास्त प्रकट होते. फॉयरबाखच्या मते, मानवाचे हे स्वरूप जाणण्यासाठी त्याच्यामागे जाऊन विश्वचैतन्याचा शोध घेण्याची गरजच नाही. माणसाच्या सामाजिकतेचा सहजच शोध लागतो. समाजातूनच माणूस स्वतःला स्पष्ट होतो. माणूस आपल्या बांधवांशी देवघेव करतो तेव्हाच त्याचा विवेक खरा जागृत होतो. विचाराला एकाहून अधिक व्यक्तींची गरज असते. साहजिकच एका व्यक्तीत जी शक्ती, गुणसंपन्नता आढळते त्याहून किती तरी अधिक मनुष्यजातीत, समाजात आढळते. पण मनुष्यप्राणी दैन्याने आणि दुःखाने घेरलेला असतो. वैफल्याने ग्रासलेला असतो. हे वैफल्य दूर करण्यासाठी तो ईश्वराचा शोध लावतो. ईश्वर म्हणजे मानवाच्या संभाव्य शक्तींचे आणि त्याच्या अंगच्या शक्यतांचे– ज्या शक्यतांची आणि शक्तींची चिन्हे त्याला समाजाच्या ठिकाणी दिसतात त्यांचे– एकत्रित रूप. अशा सर्वज्ञ, सर्वसमर्थ ईश्वराचा शोध मानव लावतो आणि त्याला शरण जातो. मानवाच्या ठिकाणी जी अनाविष्कृत भव्यता, उदात्तता, समर्थता असते तिचा अवतार म्हणजे ईश्वर. हेगेलच्या विश्वचैतन्याचा आविष्कार जड निसर्गाच्या ठिकाणी झाला, तर फॉयरबाखच्या मानवजातीचा आविष्कार ईश्वराच्या ठिकाणी झाला. एक मोठा फरक होता. जड निसर्ग हा वस्तुनिष्ठ आविष्कार होता तर फॉयरबाखचा ईश्वर हा मनुष्याच्या मनाचा खेळ होता. पण दोहोंतही परात्मतेची सारखीच शक्यता होती. जड निसर्गाने आपले साम्राज्य स्थापले आणि तेवढ्यापुरते विश्वचैतन्य त्याला शरण गेले. इकडे मानव ईश्वराचे साम्राज्य कल्पितो आणि त्याला शरण जातो. पण दोनही ठिकाणी स्वतःचीच निर्मिती परकी बनते आणि स्वतःवर सत्ता गाजविते. विश्वचैतन्याला परात्मतेपासूनची मुक्ती मानवाच्या ज्ञानाने मिळते. फॉयरबाखच्या मानवाला मुक्ती समाजात रंगून जाण्याने, अर्थपूर्ण रीतीने सामाजिक बनण्याने मिळते. असे बनण्याचा मार्ग म्हणजे प्रेम आणि स्नेह. प्रेम आणि स्नेह यांच्या रज्जूंनी मानवजात परस्परांशी

चांगली घट्ट बांधली जायला हवी. मला येथे महात्मा गांधींच्या तत्त्वज्ञानाची (किंवा त्यांचे जीवन आणि विचार यातून निर्माण करता येण्यासारख्या तत्त्वज्ञानाची) आठवण येते. प्रत्येकाच्या अंतःकरणात ईश्वर अगर ब्रह्म असते. पण मायेमुळे त्याच्यावर अभ्रे येतात आणि व्यक्ती अनुदार, अनाचारी बनते. ही अभ्रे दूर केली की ती स्वच्छ होईल, तिच्या अंतःकरणातला ईश्वर जागा होईल. ही अभ्रे दूर कशी करायची ? तर तिच्या ठिकाणचे प्रेम आणि स्नेह जागृत करून. तो जागृत अर्थात प्रेमाने आणि स्नेहानेच होईल, व सेवा हे प्रेमाचे आणि स्नेहाचे सुंदर स्वरूप असते. म्हणून मानवाची सेवा हा सर्वश्रेष्ठ धर्म होय. मानवाच्या अंतःकरणातला ईश्वर जेव्हा मायेने झोपी जातो तेव्हा मायेचे वर्चस्व होते आणि मानवाला परात्मतेची बाधा होते, ती दूर करण्याचा मार्ग म्हणजे स्नेह आणि प्रेम.

मार्क्सने फॉयरबाखच्या या स्नेह-प्रेम या गुटिकांना रद्दबादल ठरविले आहे. ' द जर्मन आयडिऑलॉजी'मध्ये तो म्हणतो :

" तो माणसांची कल्पना त्यांच्या विद्यमान सामाजिक संबंधात करीत नसल्यामुळे, जीवनाच्या विद्यमान परिस्थितीच्या संदर्भात तो माणसांकडे पाहत नसल्यामुळे, आणि हे सामाजिक संबंध व परिस्थिती यांच्यामुळेच माणसे घडत असल्यामुळे, त्याला खरोखर अस्तित्वात असलेली क्रियाशील अशी माणसे भेटतच नाहीत. तो अमूर्त अशा 'मानव' या संकल्पनेपाशीच थांबतो. वैयक्तिक, देहमांसाच्या माणसाचे भावनिक आकलन करण्यापलीकडे तो जाऊ शकत नाही. म्हणजेच माणसामाणसामधील स्नेह आणि प्रेम यांच्या व्यतिरिक्त संबंध तो जाणीतच नाही. आणि हे प्रेम आणि स्नेह सुद्धा आदर्श स्वरूपातच तो जाणतो." फॉयरबाखच्या सूत्रात मार्क्सने सांगितलेच होते की मानवाचे सत्त्व (मानवत्व) हे सामाजिक संबंधांनी बनलेले असते. या संबंधांशी संबंध नसलेल्या प्रेम–स्नेहाच्या भाषेला मार्क्स भुलणे शक्यच नव्हते. त्याची परात्मतेची कल्पना या सामाजिक संबंधांशी अर्थात अगदी निगडित आहे. पण मार्क्सच्या कल्पनेची ओळख करून घेण्यापूर्वी परात्मतेच्या काही आधुनिक कल्पनांचा थोडासा परिचय करून घ्यावा असे वाटते.

येथे प्रथम आठवण होते ती काम्यूंच्या निरर्थवादाची. काम्यूंची तक्रार अशी आहे की जीवनाचा अर्थच लागत नाही. जीवन कसे आहे हे काम्यूंनी सिसिफसच्या प्राक्कथेच्या दृष्टान्ताने सांगितले आहे. सिसिफसला एक प्रचंड शिळा डोंगराच्या पायथ्यापासून शिखरापर्यंत ढकलीत नेण्याची शिक्षा झालेली असते. ती शिळा त्याने त्या डोंगराच्या माथ्यावर नेऊन उभी करायची असते. सिसिफस बिचारा ती ढकलत ढकलत डोंगराच्या माथ्यावर नेऊन स्थिर करतो इतक्यात ती कोसळते आणि पुनः पायथ्याशी येऊन थांबते आणि सिसिफसला पुनः ती माथ्यापर्यंत नेण्याचे कष्ट करावे लागतात पुनः ती तो तेथे स्थिरावणार इतक्यात ती पुनरपि कोसळते, आणि त्याचे कष्टचक्र सुरू होते. या कष्टचक्राबरोबर कायम फिरत राहण्याची शिक्षा सिसिफसला झालेली असते. मानवालाही अशीच शिक्षा झालेली आहे असे काम्यूंचे म्हणणे आहे. ही शिक्षा म्हणजे जीवनाचा न लागणारा अर्थ लावीत राहणे. जीवनाचा अर्थ लावीत राहणे हा मानवी बुद्धीचा स्वभाव आहे. ती मानवी बुद्धीची गरज आहे. मानवी बुद्धी हा अर्थ लावण्यात गढून गेलेली असते. हा अर्थ लागलासा वाटतो, इतक्यात काही तरी होते. आतापर्यंत लावलेल्या अर्थावर कसलासा प्रकाश पडतो आणि हा आपला अर्थ सपशेल चुकला असा बुद्धीला साक्षात्कार होतो. आणि अर्थशोधाचे आणि शोधनाचे चक्र पुनः सुरू होते. याचे एक अलिकडचे उदाहरण खगोलशास्त्रातून देता येईल. आकाशात हा जो नक्षत्रांचा आणि ताऱ्यांचा विशाल पसारा पसरला आहे त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न मानवाने फ़ार प्राचीन कालापासून केलेला आहे. अलिकडे महासमर्थ इलेक्ट्रॉनिक दुर्बिणी वगैरेंचा शोध लागल्यामुळे हा अर्थ आकलनाच्या आटोक्यात आला असे ज्योतिर्विदांना वाटू लागले, क्वाझर वगैरे किरणांच्या शोधामुळे त्यांचा आत्मविश्वास दुणावला इतक्यात ' काळ्या बिळां 'चा प्रकार लक्षात आला व ज्योतिर्विदांची दृष्टी पुनः गोधळली आहे. हा अर्थात जीवनाच्या अर्थाचा प्रकार नव्हे. हा एक विशिष्ट प्रश्न आहे. जीवनाचा अर्थ हा कितीतरी व्यापक आणि व्यामिश्र प्रश्न आहे. ब्लॅक होलचा विशिष्ट वैज्ञानिक प्रश्न आणि जीवनाचा प्रश्न यांत

कोटिभेदच आहे. ज्या जीवनाचा अर्थ लावायचा त्यात अर्थ लावणाऱ्याचाही समावेश असतो. हा नुसता आत्मशोधही नव्हे. आत्मशोध अधिक विश्वशोध-असे हे प्रकरण मानवी आकलनास घाबरवून सोडणारे आहे. अर्थात जीवनाचा अर्थ लागत नाही यात काही आश्चर्य नाही. अनादीकालापासून मानवाने जीवनाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केलेला आहे, पण तो विफल ठरलेला आहे. त्यासाठी अनेक तत्त्वज्ञाने निर्माण झाली, पण त्या साऱ्यांनी हात टेकलेले आहेत. याचे एक कारण असे आहे की ज्या बुद्धीच्या जोरावर जीवनाचा अर्थ शोधण्याचा प्रयत्न करायचा त्या बुद्धीच्या कोटी स्थिर आहेत आणि जीवन प्रवाही आहे, गतिमान आहे, अखंड परिवर्तनशील आहे. पाण्याने भरलेली भांडी एकमेकांना लावून ठेवली म्हणून त्यांतून नदी निर्माण होईल काय असा प्रश्न या संदर्भात फार पूर्वी ग्रीक तत्त्वज्ञ हेरॅक्लिटस याने विचारला होता. आपली बुद्धी सिनेमाच्या छायाचित्रणासारखी आहे. जे चित्र चलच्चित्र वाटते ती खरोखर स्थिरचित्रांची मालिका आहे, आणि तशी आपल्या बुद्धीची अवस्था आहे असे आँरी बेर्ग्साँ यांनी सांगितले होते. पण काम्यूंची अडचण अधिक मूलभूत होती. जीवन आपण वस्तुनिष्ठ पातळीवर आणि आत्मिक पातळीवर जगत असतो. या दोन पातळ्यांवरून जीवनाचा वेध घेऊन त्यांची सांगड घालण्याचा सवाल येथे आहे. पण जीवनाचा अर्थ तात्त्विक स्तरावरही लागत नाही आणि प्रतीतीच्या स्तरावरही लागत नाही. या प्रतीतिवंचनेची अनेक उदाहरणे देण्यासारखी आहेत. कित्येकदा आपण आरशात पाहतो आणि आपल्याला आपलेच प्रतिबिंब ओळखू येत नाही. ते कोणाचे तरी परक्याचे वाटते. कधी आपले जीवन रिकाम्या भांड्यासारखे रिक्तरिकामे वाटते. कधी भर गर्दीत आपण अगदी एकटे एकले आहोत असे वाटते. कधी आपली सारी नाती, सारे संदर्भ गळून गेल्यासारखे वाटतात. कधी आपल्या अगदी आतल्या गाभ्याच्या गोष्टी बेचव-अकारण बेचव — वाटतात. कधी परिचित गोष्टींची ओळख पटत नाही तर अनोळखी गोष्टी परिचित वाटतात. कधी अकल्पित दृष्टांत येतात आणि त्यांचा जाम अर्थ लागत नाही. एक ना दोन-हजार ! आता ज्या गोष्टीचा अर्थ लागत नाही, जी गोष्ट अंतरात्म्याच्या आकलनातच येत नाही, ती गोष्ट आपण जगतो, नव्हे तिच्यात काही तरी अतुल अवर्णनीय मोल आहे असे मानून जगतो ही गोष्ट विलक्षण नव्हे काय ? पण हे सत्य आहे- आणि जीवनाचे एक विलक्षण गूढ आहे. 'द आउटसायडर' मधला मॅर्सो, ज्या गोष्टींचा त्याला कधी अर्थ लागला नाही, आणि म्हणून ज्यांची कधी त्याने पर्वा केली नाही त्या गोष्टी अखेरीस त्याला मोलाच्या वाटू लागतात, या विलक्षण गूढावर त्या कादंबरीचा शेवट होतो, ही कलावंत काम्यूंची तत्त्वज्ञ काम्यूंवर मात असेल, पण अखेरीस ही गोष्ट बुद्धी गुंग करते. हेच ते अनर्थवादाचे तत्त्वज्ञान. यात परात्मता आहे ते स्पष्ट आहे. जीवन आपले असते, आपण त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करतो, तो अर्थ लागत नाही, जीवन परके बनते आणि आपल्यावर मात करते-आपण जगत राहतो, या अर्थशून्यतेचे वर्चस्व मानून. या विपरीत परात्मतेच्या प्रश्नाने काम्यू, निदान काही काल, व्यथित झाले होते.

काम्यूच्या शून्यार्थवादाशी आपल्याकडे ज्याची हमखास गल्लत करण्यात येते त्या अस्तित्ववादाचा (existentialism) अभिप्राय हाच आहे. मानवजात परात्मतेच्या (alienation) एका विलक्षण फेऱ्यात सापडली आहे. अस्तित्ववादाचे अनेक पंथ आहेत, पण त्या साऱ्यांचे एकच सूत्र आहे असे वाटते : Existence comes before essence-सत्त्वाअगोदर अस्तित्व. आपले अस्तित्व सत्त्वाच्या कचाट्यात सापडले आहे, आणि त्याला मुक्त करणे-हा मानवापुढला सर्वांत मोठा-सवाल आहे. सत्त्व म्हणजे काय? तर समाजाचे संकेत. माणूस जन्मल्यापासून तो या संकेतांनी घेरला जातो, ग्रासला जातो. समाज त्याला संकेतांच्या मुशीत पुरेपूर ओततो आणि त्यातून त्याला समाजाला हवे ते रूप, हवा तो आकार, हवी ती बंदीश देऊन बाहेर काढतो. आपले जीवन म्हणजे आपल्या अस्तित्वावर बसलेली संकेतांची पुटे, संकेतांचे थर. हे थर खरवडून काढण्याचे आव्हान मानवापुढे आहे, पण मानवाला त्याची दाद लागणार नाही अशी व्यवस्था करण्यात येते. माणूस म्हणजे काय याच्या त्याच्यापुढे अशा काही व्याख्या उभ्या करण्यात येतात की माणूस आपले अस्तित्व विसरूनच





जातो. सार्त्रनी दिलेले उदाहरण घेऊन बोलायचे झाले तर चाकू म्हणजे काय, तर धारदार पाते आणि हातात धरता येईल अशी मूठ असलेली वस्तू. चाकूची ही व्याख्या समाजाने, विशिष्ट उपयुक्ततेच्या दृष्टीने बनविलेली असते, व या व्याख्येबरहुकूम चाकू तयार होत असतात. म्हणजे चाकूला या व्याख्येबाहेर काही अस्तित्व नसतेच. तसेच माणसाचे झाले आहे. समाजाने माणसाच्या काही व्याख्या बनवल्या आहेत व त्यांच्या संकेतानुसार माणसाला– अर्भकावस्थेपासून अखेरच्या अंतापर्यंत– बनविण्याचे कारखाने अखंड–अव्याहत सुरू आहेत. समाज हा असाच एक प्रचंड कारखाना आहे. या कारखान्याच्या मुशीत माणूस ओतला जातो. या कारखान्यातील यंत्रांनी त्याची, त्याच्या मनाची, काटछाट वाढ होत असते. पण चाकू आणि माणूस यांमध्ये एक मोठा फरक असतो. माणसाला आत्मा असतो– अस्तित्व असते, चाकूला नसते. खरे म्हणजे माणसाचे अस्तित्व हेच त्याचे सत्त्व. हे त्याचे मूल द्रव्य. हे द्रव्य नष्ट होत नाही. त्याचा अगदी बारीक आतला आवाज, मानवाने शोध घेतला तर ऐकू येईल. या अस्तित्वाचा वेध घेणे हेच मानवाचे कर्तव्य आहे. अस्तित्ववादाचा मानवाला असा संदेश आहे. की आपल्या मूळ अस्तित्वाचा शोध घे, सामाजिक संकेतांच्या पाशातून ते मुक्त कर. सामाजिक संकेतांनी तुझ्या अस्तित्वावर प्रभुत्व प्रस्थापित केले आहे ते तू झुगारून दे. तुझ्या अस्तित्वाचे राज्य तुझ्या जीवनावर चालू दे. त्याच्या आदेशांचे पालन कर. त्याच्या अंत:प्रेरणेला शरण जा. थोडक्यात म्हणजे स्व-तंत्र हो. सर्व क्षेत्रात तुझ्या अंतःप्रेरणेने वाग. बंडखोर बन. जगाच्या ज्या संकेतांनी तुझ्या अस्तित्वाला बद्ध केले आहे त्याच्या विरुद्ध बंड पुकार. अस्तित्ववादाचा हा सनातन संदेश आहे. अस्तित्वाच्या मुक्तीचा, किंवा भारतीय भाषेत आत्म्याच्या मुक्तीचा हाच एकमेव मार्ग आहे.

या संदर्भात सार्त्र यांनी सांगितलेली एक सत्यकथा महत्त्वाची आहे. युद्धकालात हिटलर विरुद्धच्या भूमिगत लढ्याचे सार्त्र हे एक नेते होते. (तसेच काम्यूही होते.) एक दिवस त्यांच्याकडे एक तरूण आला आणि म्हणाला, 'मला तुमच्या या भूमिगत लढ्यात सामील व्हायचं आहे, पण माझ्या आईचा विरोध आहे. तेव्हा मी काय करावं?' तो काळ इतका कठीण होता की फ्रेंचांच्या या भूमिगत लढ्यात जितके लोक येतील तितके थोडे होते. त्या तरुणाचे, आईच्या मताची पर्वा न करता, सार्त्रनी स्वागत केले असते तर त्यांना कोणी दोष दिला नसता. ते त्यांच्या तत्त्वज्ञानासही धरून झाले असते– कारण ती त्या तरुणाच्या अस्तित्वाच्या हुंकारास साद झाली असती. पण सार्त्रने तसे केले नाही. ते त्याला म्हणाले, 'मी तुला सल्ला देणार नाही. हा निर्णय तुझा तू स्वतंत्र बुद्धीनं घ्यायला हवा. मग तो भूमिगत चळवळीत सामील होण्याच्या विरुद्ध पडला तरी मी त्याचे स्वागत करीन.' परात्मतेवर अस्तित्ववाद्यांचा हा उपाय आहे.

मला वाटते, जे. कृष्णमूर्तींची शिकवण अशीच आहे. ते मानवाच्या अंत:निरीक्षणाला आवाहन करतात. ते सांगतात की, तू तुझ्या मनाला रिक्त कर, म्हणजे तुझ्या मनावर सामाजिक संकेतांची जी पुटे बसली आहेत ती काढून टाक, त्याला शुद्ध कर, स्वच्छ कर, आणि त्याच्या प्रेरणेप्रमाणे वाग म्हणजे तू स्वच्छ होशील, शुद्ध होशील. मला या संदेशाचे, अस्तित्ववाद्यांच्या संदेशाशी गाढ सौहार्द आहे असे वाटते

ज्या अर्थी अगदी प्राचीन काळापासून आजतागायत तत्वज्ञांनी आणि विचारवंतांनी परात्मतेसारखी अगर त्याला जवळ येणारी तत्त्वज्ञाने मांडली त्याअर्थी मानवाच्या जीवनव्यवस्थेतच या भावावस्थेची मुळे शोधायला हवीत असे वाटते. मानव आणि मानवेतर प्राणी यांच्या दरम्यान एक फरक सहज लक्षात येणारा आहे. दोनही निसर्गावर जगतात, पण मार्क्स म्हणाला त्याप्रमाणे मानवेतर प्राणी निसर्गाशी एकरूप होऊन, निसर्गात मिळून जाऊनच जगतात, तर मनुष्य मात्र, स्वतः निसर्गाचा अंश असूनही निसर्गापासून काही अंतर निर्माण करून आणि निसर्गावर प्रभुत्व प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करून जगतो. हे कशामुळे शक्य होते? अर्थात मानवापाशी जी विकसित संज्ञा अगर जाणीव आहे त्यामुळे. या जाणिवेची प्रतिभा, संवेदना, विचार, भावना, इच्छा इत्यादी जी रूपे आहेत त्यांच्या

अनुक्रमणिका

जोरावर मानव निसर्गावर विजय मिळवू शकतो आणि आपल्या जीवनाला काही वळण लावू शकतो. पण या संज्ञेचे आणखी एक महत्त्वाचे-अतिमहत्त्वाचे-रूप आहे. ते म्हणजे स्व-संज्ञा किंवा self consciousness. ही कशी निर्माण होत असेल याची आपण कल्पना करू शकतो. प्रथम म्हणजे 'स्व' अशी काही चीज असते. व्यक्तीची जनुके आणि त्याचा अनुभव यांचा गुणाकार होऊन त्यातून तिचा स्व अगर तिचे व्यक्तित्व तयार होते. हा 'स्व' वर्तनातून सिद्ध होतो. स्व ची जाणीव म्हणजे स्व-संज्ञा. व्यक्तीला निरनिराळ्या गोष्टींची जी जाणीव होत असते तिच्यावर तिच्या 'स्व' चा अगर व्यक्तित्वाचा प्रभाव पडलेला असतो. त्यामुळे या निरनिराळ्या जाणिवांत काही एक साम्य असते. या साम्याच्या जाणिवेतून स्व-संज्ञा अगर self consciousness निर्माण होत असते. स्वतःविषयीच्या या जाणिवेतूनच व्यक्तीचा अहम् अगर ego निर्माण होत असतो. परात्मतेची बाधा होते ती या अहम्ला होते-म्हणून या अहम्चा आणि त्याच्याशी जुळणाऱ्या संबंधांचा थोडा विचार केला पाहिजे.

मनुष्य जगतो तो निसर्गाशी आणि समाजाशी संबंध जोडून जगतो. निसर्गाचा अंश आत्मसात करून त्याला जगावे लागते आणि तो आत्मसात करण्यासाठी त्याला इतरांशी सहकार्य करावे लागते. व्यक्तीच्या स्वसंज्ञेमुळे तिचे स्वतःशीही नाते जुळते. (पहिल्या दोन नात्यांत आणि या नात्यात एक महत्त्वाचा फरक असतो. पहिल्या दोन संबंधांतून जो अनुभव येतो तो ज्ञानेंद्रिये आणि संकल्पनाशक्ती यांच्या मध्यस्थीने येतो तर तिसरा संबंध– स्व-संज्ञेचा अहम्शी संबंध– कोणाच्याही मध्यस्थीशिवाय साक्षात्–intuition ने– जुळतो. येथे ही गोष्ट मी फक्त नमूद करून ठेवतो.) आता अहम्चे निसर्गाशी व इतरांशी जे नाते असते ते त्याला नेहमीच सुखाचे असते असे नाही. आज आपले निसर्गाशी जे नाते असते ते साधारणपणे इतके संस्कारित असते की निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्याची प्राचीन कालातली क्रिया किती भरड आणि भयंकर असेल याची आपण कल्पनाही करू शकत नाही. त्या काळी मानव निसर्गाशी साक्षात झगडा करीतच जगत होता. 'जीवो जीवस्य जीवनम्' याचा जीवघेणा सवाल त्याच्या समोर सतत सक्त स्वरूपात उभा होता. ज्याची शिकार करायची त्याची आपणच केव्हा व कशी शिकार होऊ याची खात्री नव्हती. याहीपेक्षा भयंकर म्हणजे निसर्गाचा व्यापक प्रकोप होऊन आपण आपल्या साऱ्या लोकांबरोबरच केव्हा खतम् होऊ याची खात्री नव्हती. (यातूनच अर्थात निसर्गपूजन सुरू झाले आणि त्यातून पुढे सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान परमेश्वराची कल्पना उदयास आली.)

निसर्गाशी मानवाचे संबंध असुरक्षित तरी एका अर्थाने साधेसरळ होते. पण समाजाशी त्याचे जे संबंध असतात ते विलक्षण व्यामिश्र ठरतात. यातून नुसता भयगंड निर्माण होत नाही तर न्यूनगंडही निर्माण होतो. माणूस समाजात जन्मतो, जगतो, वाढतो, पण ही प्रक्रिया व्यक्तीला फार गुंतागुंतीची ठरते. माणसाचे बालपण दीर्घकालीन असते, आणि म्हणून त्याला प्रारंभीची कित्येक वर्षे आईवडिलांचे वा पालकाचे व जमातीचे संरक्षण लागते. या कालात मनुष्यव्यक्तीला संरक्षण लाभते, प्रेम लाभते, शिक्षणही लाभते, पण त्याबरोबर धाकही लाभतो. लहान मुलाचे शिक्षणसंरक्षण करणारे आईबाप हे नुसते आईबाप नसतात तर समाजाचे प्रतिनिधीही असतात ते समाजाचे संकेत मुलाच्या माथी मारतात. समाजाचे रीतीरिवाज आणि नीतिनियम त्याच्या अंतरंगात ओततात. आणि हे ओतताना एक जबरदस्त इशाराही देतात. इशारा असा की, तू उत्तम नागरिक हो, म्हणजे समाजाचे संकेत पाळ, नाहीतर–या 'नाहीतर' नंतर काय होईल हे पिनलकोडात सांगितलेले असते, समाजाच्या अलिखित नियमावलीत सांगितलेले असते, पण ही शिक्षा काय असेल म्हणजे प्रत्यक्षात काय भोगावे लागेल हे बरेचसे धुक्यातच गुंडाळलेले असते.

मानवेतर प्राण्यांच्या तुलनेत माणसाचे एक वैशिष्ट्य असे की तो भविष्याबद्दल कल्पना करू शकतो, अंदाज बाळगू शकतो आणि धास्तीही बाळगू शकतो. थोडक्यात म्हणजे माणसाचे भवितव्य त्याला भेडसावू शकते. भविष्यात काय वाढून ठेवले आहे हा ६४००० डॉलर–प्रश्न त्याच्या पुढे नेहमी उभा असतो. तो आशावादी असतो. पण माणसाचे जीवन इतके गुंतागुंतीचे असते, ते इतक्या मानवी

अनुक्रमणिका

आणि अ–मानवी शक्तींनी बनविलेले असते की कोणत्याही व्यक्तीच्या आशा–आकांक्षा बहुधा फजूलच ठरतात.

आता अशा या अनिश्चित जीवनाच्या व्यामिश्र संकेतांचे, बालपणातच सुरू होणारे दडपण इतके जबरदस्त असते की व्यक्तीच्या अंतरंगात एक प्रकारचा न्यूनगंड अपरिहार्यपणे निर्माण होतो. या न्यूनगंडातून–म्हणजे त्याच्या त्रासदायक जाणिवेतून–सुटण्यासाठी माणसात अहंगंड निर्माण होतो, पण हा सुद्धा अहम्‌ला छळतच असतो. मुख्य म्हणजे या अहम्‌ला आयुष्यात जे वैफल्य, जी अगतिकता, जी सक्ती, इच्छांचा होम, वगैरे करावा लागतो याचा विलक्षण जाच होतो आणि यातून परात्मता आणि तत्सम भावना यांची बाधा होते. आजच्या औद्योगिक युगात माणसाच्या आत्म्यावरचा हा दाब तर फारच वाढला आहे–आणि या भावना फार तीव्र, काटेरी बनल्या आहेत. औद्योगिक युगात मानवाच्या जीवनाला एक प्रकारची यांत्रिकता, एक प्रकारची कृत्रिमता, एक प्रकारची भयानक परस्वाधीनता आलेली आहे. माणसाला बहुधा समाजाच्या यंत्रांबरोबर फिरावे लागते. औद्योगीकरणामुळे काही सुविधा प्राप्त झाल्या आहेत ही गोष्ट खरी, पण या जीवनाची सक्ती इतकी जबरदस्त आहे, मानवाच्या स्व–संबंधावर त्याच्या स्वेतर संबंधांचे आक्रमण इतके वाढले आहे की व्यक्तीचे आयुष्य ओढगस्त बनते – तिचा जीव गुदमरतो.

ही बाहेरची सक्ती सोडा, पण एक आंतरिक सक्ती असते. मानवाच्या एका आंतरिक इच्छेची सक्ती. हेगेल म्हणाला होता की दरेक व्यक्तीला असे वाटत असते की आपली दखल घेतली जावी, आपण सुद्धा इतरांसारखेच माणूस आहोत याची इतरांनी दखल घ्यावी, आपल्याला इतरांबरोबरच समाजाने मानावे. ही दरेक व्यक्तीची पोटातली आस असते. इतर जण जसे विश्वचैतन्याचे अंश असतात तसेच आपणही आहोत याची दखल घेतली जावी हा या इच्छेचा हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भातला अर्थ. एक प्रकारची ही समानतेचीच मागणी. हेगेल self–recognition ची भाषा बोलत असे तर मार्क्स self–affirmation ची भाषा मांडी. श्रमामुळे माणसाला माणुसकी प्राप्त होते, त्याला आत्मप्रतीती येते, हे मार्क्सचे एक आद्य प्रमेय होते. पण श्रम हे नेहमी सामाजिकच असतात. श्रमामुळे माणूस हा खऱ्याखुऱ्या अर्थाने सामाजिक प्राणी बनतो, आणि यात मानवाची कृतार्थता असते. पण आपल्या अन्यायाने आणि विषमतेने भरलेल्या समाजात दरेकाच्या श्रमांना समान प्रतिष्ठा लाभत नाही. काहींच्या श्रमांना मुळीच प्रतिष्ठा नसते. हे आत्मपरकीभवनाचे एक जबरदस्त कारण असते.

हेगेल–मार्क्सनी सांगितलेल्या मानवाच्या या आंतरिक इच्छेला फार मोल आहे यात शंकाच नाही. पण या दोघांकडूनही इच्छा बरोबर मांडली गेली आहे असे वाटत नाही. इतरांबरोबरीने आपली दखल घेतली जावी, आपल्या श्रमांना, उद्योगांनाही मान्यता मिळावी एवढीच मानवाची इच्छा असते असे नाही. मानवाचा अहम् अधिक महत्त्वाकांक्षी असतो. जी जनुके (genes) जीवनाच्या मुळाशी असतात तीच त्याला एक वैशिष्टय, एक अनन्यसाधारणत्व प्राप्त करून देत असतात. प्रत्येकाची सामाजिक परिस्थिती कितीही सारखी केली तरी जनुकांचे हे वैशिष्टय-निर्माणक कार्य, दरेक व्यक्तीच्या बाबतीत, चालूच राहणार. या वैशिष्टयाचे पोषण करण्याची प्रत्येक व्यक्तीची इच्छा असते, आणि या वैशिष्टयाची समाजाने दखल घ्यावी, कोडकौतुक करावे अशीही तिची इच्छा असते. प्रत्येक जण व्यक्तिवैशिष्टयच घेऊन जन्माला येतो, पण प्रत्येकाचे जीवन इतके सामाजिक असते, सामाजिक पाश इतके जबरदस्त असतात की या वैशिष्टयाकडे लक्ष देण्यास समाजालाच काय तर त्याला स्वत:लासुद्धा फुरसत नसते. मग तो कुढू लागतो, आणि त्याला परात्मतेची बाधा होते.

जीवनाची प्रतीती मानवाला अनेक प्रकारे येते. आपल्या कांक्षा-आकांक्षा कधी पुऱ्या होत नाहीत, आपली स्वप्ने बहुतेक विस्कटतात, समाजाशी तर आपले द्वंद्व अविरतच सुरू आहे, हे सारे प्रकरण कधीकधी इतके जाचक ठरते की भयानक एकलेपणा वाटतो, कधीकधी इतरांना आपली व इतरांची आपल्याला भाषाच कळत नाही असे वाटते. विलक्षण अगतिकता येते. साफ कुंठित झाल्यासारखे वाटते. आपले आत्म्याचे, देहमांसाचे साकार जीवन संपुष्टात

येऊन आपण एक निर्जीव प्रतीक बनलो आहोत की काय असे वाटते, एक प्रकारच्या सांस्कृतिक दुभंगलेपणाचे बळी आपण झालो आहोत असे वाटते, आपले जीवन अर्थशून्य झाले आहे, त्यात एक अतर्क्य पोकळी शिरली आहे असे वाटते – आणि मग या जीवनाबद्दल अनेक अर्थ मनात घुमू लागतात. ही मानवजात मुळातच पतित आहे असे वाटते. दैवाच्या चक्रात ती गोते खात आहे असे वाटते. हे जीवनच अर्थशून्य आहे, खोटे आहे, मायावी असे वाटते. बुद्धाला तर ते केवळ दुःखमय आहे असे वाटले. या साऱ्यातून सुटण्यासाठी मानवाने ईश्वर कल्पिला, धर्म निर्माण केला, अनेक दर्शने तयार केली. पण माणसाच्या अंतरंगात रुतलेली सल कायमच राहिली. त्यातूनच वर सांगितलेली विविध तत्त्वज्ञाने निघाली. ती सारी संपूर्ण अर्थाने परात्मतेची तत्त्वज्ञाने होती असे म्हणता येणार नाही. पण ती या तत्त्वज्ञानाच्या भावित–अभावित आवृत्त्या आहेत असे म्हणता येईल.

(अपूर्ण).



अनुक्रमणिका





चंद्रकांत बांदिवडेकर

अज्ञेय : साहित्यिक कर्तृत्वाचा एक आलेख

१९७८ चा ज्ञानपीठ पुरस्कार हिंदीचे बहुमुखी साहित्यिक सच्चिदानंद हिरानंद वात्स्यायन 'अज्ञेय' यांना थोडा उशीरा मिळाला. पण असे योगायोग साहित्य क्षेत्रात नेहमीच घडत असतात. यापूर्वीच्या हिंदीमधल्या पुरस्कृत दोन साहित्यिकांच्या तुलनेने अज्ञेयांचे कार्य अधिक भरीव, अधिक प्रभावशाली आणि बहु आयामी. हा सन्मान जवळच्या भविष्यकाळात मिळायला हवा अशी दोन चटकन डोळ्यापुढे येणारी हिंदी साहित्यातली नावे म्हणजे जैनेंद्रकुमार आणि हजारीप्रसाद द्विवेदी. यांच्या आगेमागे आणखीही काही नावे सांगता येतील. अज्ञेयांनी साहित्यिक कामगिरी अनेक क्षेत्रांत केली— अतिशय भरीव स्वरूपाची. हिंदी काव्य, हिंदीची सैद्धांतिक काव्यसमीक्षा, कादंबरी आणि लघुकथालेखन या क्षेत्रांतले अज्ञेयांचे कार्य समकालीन व उत्तरवर्ती लेखनावर प्रभाव टाकणारे. हिंदी ललित निबंधात त्यांनी घातलेली सांख्यिक दृष्ट्या कमी पण मोलाची भर उल्लेखनीय आहे. सांस्कृतिक जीवनासंबंधी त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेले कितीतरी लेख आणि दिलेली व्याख्याने वैचारिक वाङ्मयात मानाचे स्थान प्राप्त करून राहावी इतकी महत्त्वाची आहेत. त्यांचे खरे मूल्यमापन अजून व्हायचे आहे. त्यांनी चित्रवत् शब्दांकित केलेली प्रवासवर्णने चिंतनशील कलावंताने केलेल्या डोळस विचारयात्रा आहेत. एक नाट्यवाङ्मय हा प्रांत सोडला तर जवळ जवळ सर्व साहित्यिक क्षेत्रांत अज्ञेयानी केलेला संचार अतिशय मोलाचा आहे.

व्यक्तित्वाच्या काही रेषा

अज्ञेय मुख्यतः कवी आहेत. पण गंभीर चिंतन आणि भारदस्त कल्पनाशक्ती यांनी त्यांचं संवेदनशील मन समृद्ध आणि संयत झालेलं आहे. सामाजिक आणि सांस्कृतिक समस्यांच्या जागत्या भानामुळे त्यांचं काव्य वैविध्यपूर्ण आणि संदर्भसमृद्ध झालं आहेच पण कादंबरी, कथा व निबंधवाङ्मयाच्याही त्यांना वाटा चोखाळाव्या लागल्या आहेत. या वैचारिकतेचं वावडं नसलेल्या कलाप्रकारांना अज्ञेयांच्या तत्त्वजिज्ञासू वृत्तीनं आणि आत्मान्वेशी स्वभावानं एक विशिष्ट दर्जा प्राप्त करून दिला आहे. अज्ञेयांच्या सौंदर्यप्रेमी आणि शिल्पदक्ष कलावंत मनानं जीवनाचं दर्शन घेताना सौंदर्यानुभवांची नानाविध रूपे जितक्या उत्कटपणे पण संयमाने टिपली तितक्याच उदारपणे ती वाचकांपर्यंत पोचविताना कमालीची कुशलताही दाखविली आहे. त्यांच्या सर्वच लेखनावर अभिजात सौंदर्यवृत्तीची आणि परिष्कृत अभिरुचीची मुद्रा उमटलेली आहे. मुख्यतः शब्दांच्या माध्यमाचा उपयोग करणारा हा कलावंत साहित्येतर कलांचाही रसिकतेने आस्वाद घेणारा सुहृद आहे. कारण सर्वच कलांच्या मुळाशी असणाऱ्या लयतत्त्वात तन्मयतेनं डुबून जाण्याचं त्यांना जन्मजात वेड होतं. शिवण्याटिपण्यापासून नृत्यापर्यंत सर्वच कलांचा वा कारागिरींचा आनंद घेण्याची वृत्ती. फोटोग्राफी उत्तम दर्जाची आत्मसात झालेली. 'सुनहले शैवाल' काव्यसंग्रहात त्यांची दर्जेदार छायांकनं आढळतील. विविध भाषांचा अभ्यास करण्याकडे प्रवृत्ती असल्यामुळे त्यांचं स्वतःचं काव्यही समृद्ध झालं आहेच पण उत्तम अनुवादही त्यांनी केले आहेत.

अज्ञेयांची कविता

काव्याच्या क्षेत्रात अज्ञेयांची हिंदी काव्याला देणगी अनेक प्रकारची आहे. छायावादी (स्वच्छंदतावाद किंवा भारतीय रोमांटिसिजम १९१८–

१९३६) काव्यधारेनंतर तितक्याच महत्त्वाच्या 'नयी कविता' काव्यधारेचे प्रवर्तक म्हणून अज्ञेयांना मान दिला जातो. अज्ञेयांनी हे प्रवर्तन अनेक प्रकारे केलेलं आहे. निरालांना छायावादी काव्याचे शलाका-पुरुष असे अज्ञेयांनीच संबोधिले आहे. कवी व समीक्षक डॉ. जगदीश गुप्तांनी अज्ञेयांना 'नयी कविताके शलाकापुरुष' असे सार्थपणे म्हटले आहे. एक उत्तम व महत्त्वाचा कवी म्हणून अज्ञेयांनी नयी कवितेचं प्रवर्तन केलं आहेच पण नव्या कवितेला होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या विरोधाला नेस्तनाबूद करून नवी कविता हिंदी साहित्यात प्रतिष्ठित करण्याचं श्रेयही मुख्यत्वेकरून अज्ञेयांनाच दिलं जातं. हे कार्य त्यांनी काव्याच्या स्वरूपाचा, काव्यशास्त्रीय नानाविध समस्यांचा विस्तृत ऊहापोह करून केलं आहे. नवीन कवींची कविता संकलन रूपानं प्रसिद्ध करून केलं आहे त्याचप्रमाणे साहित्य व कलाविषयक वेळोवेळी निर्माण होणाऱ्या समकालीन प्रश्नांचा मागोवा घेत राहूनही केलं आहे. अज्ञेयांच्या संकलना-नंतर त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांवर वाद झाले आहेत, एका टोकाला जाऊन त्यांच्यावर हेत्वारोप करण्यात आले आहेत. त्यांच्यावर टीकेचा सभ्य-असभ्य भडिमार करूनही आपली हौस कित्येकांनी भागवून घेतली आहे. पण त्यांच्या विचारांचा परामर्श घेतल्याशिवाय हिंदी साहित्याचा वा साहित्यशास्त्राचा विचार यथोचित होईल असे मानणे भाबडेपणाचं ठरेल किंवा ते आग्रही, एकांगी आणि अशास्त्रीयही होईल.

विकासशील कवि–व्यक्तित्व

अज्ञेयांचा पहिला काव्यसंग्रह 'भग्नदूत' १९३३ साली प्रकाशित झाला. त्यानंतर 'चिंता' (१९४१), 'इत्यलम्' (१९४६) संग्रह प्रकाशित झाले. पण त्यांच्या कवि-व्यक्तित्वाचा सशक्त ठसा उमटलेला दिसतो तो त्यांच्या 'हरी घासपर क्षण भर' (१९४९) या काव्यसंग्रहात. अज्ञेयांचं कवि–व्यक्तित्व विकासशील व्यक्तित्व आहे. पंतांच्या जवळ जवळ पहिल्या काव्यसंग्रहानंच (पल्लव) हिंदीतल्या नव्या काव्यप्रवाहाची लक्षात येण्यासारखी दिशा स्पष्ट केली आणि कवीच्या कविव्यक्तिमत्त्वाची बलशाली मुद्रा दर्शविली. 'जुही की कली' या पहिल्याच कवितेनं निरालांच्या प्रखर काव्य-शक्तीची प्रचीती आणून दिली. प्रसादांची आरंभीची कविता तितकी त्यांच्या भविष्यकालीन समृद्धीचं विश्वसनीय निदान करणारी नव्हती पण तितकी सामान्यही नव्हती. अज्ञेयांची आरंभीची कविता आणि 'हरी घास पर क्षणभर' मधली व त्या-नंतरची सर्व दृष्टींनी फुललेली कविता यांचं थोडं तुलनात्मक अध्ययन केलं तर प्रतिभा-वंताच्या कुंडलीतील ग्रहांच्या संबंधी भाष्य करणं धोक्याचं ठरते हे निश्चितपणे जाणवतं. कदाचित अनेक अंगांनी होत असलेल्या विकासाचं एकीकरण व्हायला काहींच्या बाबतीत वेळ लागतो हे त्याचं कारण असेल. 'हरी घासपर क्षण भर' नंतर मात्र अज्ञेयांचा जवळ जवळ प्रत्येक काव्य-संग्रह उत्कृष्ट काव्याच्या दृष्टीनं महत्त्वाचा ठरलेला आहे– अगदी १९७६ मध्ये प्रकाशित झालेल्या 'महावृक्ष के नीचे–' पर्यंत हे म्हणता येईल. अज्ञेयांच्या काव्यासंबंधी आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे. संवेदनशील लेखक युवावस्थेत आपल्या समकालीन परिस्थितीच्या विविध ताणांनी प्रभावित झालेला असतो तर दुसऱ्या बाजूने तो परंपरेच्या विरुद्ध विद्रोह करण्याच्या दुर्दम्य उत्साहाने प्रेरित झालेला असतो. स्वाभाविकपणे त्याच्या काव्यात जी परंपरेविरुद्ध प्रतिक्रिया असते, जी समकालीन व्यवस्थे-बद्दलची चीड असते ती उत्स्फूर्तपणे व एक प्रकारचा जोश घेऊन काव्यात व्यक्त होते. हे काव्य समका-लीनांना विद्रोही व सामर्थ्यवान वाटते. परंपरा-वाद्यांना अराजकतावादी वाटते. पुढे विद्रोह परंपरेत मिसळून जातो व कवीमध्ये काव्यक्षमता प्रखर असेल तर तो लोकप्रिय होतो. पुष्कळ कवी इथेच थांबतात. अज्ञेयांच्या बाबतीत हा क्रम स्पष्ट दिसतो. मात्र अज्ञेय येथेच न थांबता विद्रोह व परंपरेच्या संश्लेषणानंतरही पुढे जात राहिले. एका प्रगल्भ व महान कवीच्या स्थानापर्यंत गेले. त्यांची प्रगल्भता निसर्गप्राप्त नाही (तशी ती अपवादात्मकच असते). ती सायास अर्जित केलेली आहे आणि म्हणूनच टिकाऊ आहे. त्यांच्या काव्यात भारतीय संस्कृती-तील शाश्वत मूल्यांचा व पाश्चात्त्य जीवनातील गतिशील तत्त्वांचा संश्लेष आढळतो. अज्ञेयांचं परंपरेशी असलेलं नातं तपासून पहाण्यासारखं आहे. पुष्कळ वेळा एखादा कवी शेवटपर्यंत विद्रोही

रहातो पण त्याचं काव्य आक्रमक, चमत्कृतिपूर्ण, धक्के देणारं आणि तरतरीत वाटलं तरी सशक्त, कसदार व अनुभवाच्या पिळांनी घट्ट विणलेलं असेलच असं नाही. अज्ञेयांचं काव्य उत्तरोत्तर भरदार व सकस होत गेलं याचं कारण त्यांची अविश्राम परिश्रमशील वृत्ती. निसर्गदत्त प्रतिभेच्या बळावर स्वयंभू कलाकार म्हणून गर्वोद्धत्त होणं हा कलाकाराच्या खडतर रस्त्यावरील पहिला मोह अज्ञेयांनी टाळला आणि सखोल अध्ययन आणि सतत अभ्यास यांची जोड आपल्या अनुभवाला समृद्ध, सखोल आणि व्यापक करण्यासाठी प्राप्त करून दिली.

काव्य : प्रवृत्ती

अज्ञेयांनी छायावादी व बच्चन, दिनकर इत्यादी छायावादोत्तर कवींच्या काही प्रवृत्तींना विरोध केला; तरी छायावादाचे विशेषतः कवी प्रसादांचे त्यांच्यावरचे संस्कार आरंभीच्या काव्यावर स्पष्ट दिसतात. छायावादी व उत्तर छायावादी काव्यांतील भावुकतेकडे झुकणाऱ्या काव्याला त्यांनी वास्तववादी भूमिकेतून विरोध केला. वास्तवाची कटु व खडबडीत जमीन सोडून आदर्श, स्वप्नाळुपणा, भूतकाळातील रम्यपणात रमून जाण्याची प्रवृत्ती, आत्मपरतेतून आलेली स्वयंकेंद्रितता, वासनेचे वास्तव स्वरूप लक्षात न घेता भारतीय संस्कारांतून आलेली संयमाची व दमनाची वृत्ती, उदात्तीकरणाचा अतिरेक, वैयक्तिक निराशेतून आलेली उदासीनता किंवा पलायनवादी रहस्यमय गूढता, परिस्थितीशी सामोरे न जाता पाठ फिरवून डोळेझाक करण्याचा किंवा कल्पनेच्या जगात हरवून जाण्याचा प्रयत्न, अनुभवाच्या भरदार स्पर्शाच्या अभावी अतिरेकी कल्पनेने अनुभव–बीज फुलवण्याचा हव्यास, शैलीत कल्पनेच्या अतिरेकाने आलेला दुरारूढपणा, दुर्बोधता आणि सूक्ष्मतेच्या वेडातून आलेला अस्वस्थकारक वायवीपणा–छायावादाच्या वीस पंचवीस वर्षांच्या इतिहासात हिंदी कवितेत आलेल्या काही महत्त्वाच्या दोषांचे हे स्थूल निर्देशन. (खरे म्हणजे साहित्यात ज्यावेळी कालक्रमाने व काव्यधारांच्या अनुषंगाने बोलण्या–लिहिण्याचा प्रयत्न करावा लागतो तेव्हा अशा तऱ्हेचे बटबटीत वैशिष्ट्य निवेदन करावे लागते. छायावादात खूपच उत्तम कविता लिहिली गेली पण नव्या कवींना झगडावे लागले ते एखाद्या प्रवृत्तीच्या उतारावर लागल्यावर निर्माण होणाऱ्या अपप्रवृत्तींशी. सर्वच उत्तम कविता इतिहासात बांधल्या जाणाऱ्या प्रवृत्तींना अतिक्रमित करणारी असते.) चांगले व सशक्त कवी आपल्या समकालीन परिस्थितीचा जाणता-अजाणता वेध घेताना या अपप्रवृत्तींना टाळण्याचा प्रयत्न करत असतात. परिस्थिती (सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक) आणि आपले अनुभवविश्व यांतील बिघडलेल्या तोलाचा, विकृत झालेल्या संवादाचा, हरवलेल्या लयीचा पुनः-पुनः समतोल प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करतात. परिस्थिती आणि जीवनानुभवाच्या संबंधातील काल-जमा झालेल्या मूल्यश्रेणींचे आपल्या दृष्टीने व्यवस्थापन करू पहातात. यांतून निर्माण झालेल्या कला मूल्यांच्या जुनेनवेपणाची, संगतीची व संदर्भोचित्याची पारख करतात. अशावेळी यातलाच एखादा अधिक जाणता कवी व समीक्षक अधिक डोळसपणे कविता लिहितो आणि नव्या प्रवृत्तींना जोपासण्यासाठी संघटनकौशल्याने वा अन्य पद्धतीने कवींचा समूह रसिकांपुढे प्रस्तुत करतो. अशा कवीला वा कवी-समीक्षकाला नेतृत्वाचा मान मिळतो, प्रवर्तकत्वाचे श्रेय मिळते. अज्ञेयांनी स्वतः नव्या तऱ्हेची उत्तम व विपुल कविता लिहिली. जुन्या अपप्रवृत्तींना डोळसपणे विरोध केला, समकालीन कवींची कविता ' तार सप्तक ', ' दूसरा सप्तक ' ' तीसरा सप्तक ' (आता ' चौथा सप्तक ') या सप्तकांच्या आधारे साकल्याने रसिकांपुढे ठेवून 'नयी कविता'चे स्वरूप स्पष्ट केले. अनुकूल व प्रतिकूल टीकेचे मोहोळ उठवून लक्ष वेधून घेतले. यालाच द्रष्टेपणा म्हणावे लागते. या संदर्भात विचार केला तर नयी कवितेचे प्रणेते आपण आहोत हा काही हिंदी कवींचा दावा जसा फोल ठरतो तसाच नयी कवितेची सर्व वैशिष्ट्ये निरालाच्या काव्यातच आहेत– नयी कविता वेगळी नाही व त्यासाठी अज्ञेयांना श्रेय देण्याचे कारण नाही इत्यादी तर्कही फालतू वाटतात. तशी कोणती सशक्त कविता पूर्णपणे परंपरेशी फटकून असते ?

अज्ञेयांनी नव्या धर्तीच्या कवींची कविता नुसती संकलितच केली नाही तर नव्या कवींच्या अनुभव विश्वाची बदललेली घडण, त्यांना भेडसावणारे प्रश्न, त्यांना साहित्यिक परंपरेतून मिळालेल्या संस्का-

रांचा अपुरेपणा, नव्या युगाशी संवादित्व ठेवण्यासाठी उखडून टाकाव्या लागणाऱ्या अनुभवांच्या चौकटींचा बंदिस्तपणा, यासाठी भाषा, छंद, लय यासंबंधीचे नव्याने करावे लागलेले प्रयोग इत्यादींचा विचार जागरूकपणे अज्ञेयांना करावा लागला. छायावादी कवींनी आत्माभिव्यक्तीला अपरंपार महत्त्व दिले. आत्माभिव्यक्तीच्या मुळाशी काव्याची त्यांची जाणीव बरीचशी सहजज्ञानाच्या स्वरूपाची होती. त्यांच्या काव्यात अभिव्यक्तीतील उत्स्फूर्तपणा, विस्फोट, कल्पनेचा काव्यवस्तूला अलौकिक, दिव्य व भव्यपणा देणारा अनायास स्पर्श यांचे महत्त्व होते. नव्या कवींचा मानसिक संघर्ष उग्र होता, त्यांचा जीवनाशी व निसर्गाशी असलेला संबंध व परिणामतः भावनात्मक संबंधांची जडणघडण तितकी संवादपूर्ण नव्हती. गतिशील तत्त्वज्ञान, विज्ञान, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र, नृतत्त्वशास्त्र, राजनीती यांत होत जाणाऱ्या बदलांचा आपल्या भावविश्वाशी निकटपणे येणारा संबंध टाळण्याची सुविधा नवीन कवींना नव्हती. युद्धोत्तर परिस्थितीने मानवी मनात निर्माण केलेल्या जीवनाविषयीच्या भयावह जाणिवा, मानवाचा एकटेपणा व त्यातून उद्भवलेल्या वैफल्याची उदासीन जळती जाणीव, दुभंगलेपणाची कडवट चव, कोणत्याही प्रकारच्या आस्थेचा टेकू पुरेसा बळकट नाही याची कातर वेदना—नव्या संवेदनशील कवींना हा संदर्भ विसरणे शक्य नव्हते. हिंदी मधल्या दोन सशक्त कवींची यात्रा वेगळ्या मार्गाने झाली असली तरी त्यांचा प्रस्थान बिंदू हाच होता. हे दोन कवी म्हणजे अज्ञेय व मुक्तिबोध. दोघांनी या परिस्थितीवर मात करण्याचा सशक्त प्रयत्न केला पण अगदी भिन्न भिन्न मार्गांनी. अज्ञेयांच्या समकालीन कवींमध्ये वर त्रोटकपणे उल्लेखिलेल्या परिस्थितीचा समान भाग होता. म्हणूनच अगदी परस्पर विरोधी भूमिका घेणाऱ्या कवींना 'तारसप्तक' मध्ये एकत्र येणे शक्य झाले. मुक्तिबोधांना बराचसा मार्क्सवादी रस्ता पटला (मला मुक्तिबोध पूर्णपणे मार्क्सवादी होते हे त्यांच्या काव्याच्या साक्षीवरून पटत नाही. ते काहीसे गूढवादीही होते.) अज्ञेयांच्या काव्याची वाटचाल वैयक्तिक साधनेच्या, व्यक्तित्व परिष्काराच्या, सामाजिकतेचा संस्कार घेऊनही व्यक्ती म्हणून जीवन सार्थकपणे जगण्याच्या आकांक्षेतून झाली. या सर्व समकालीन कवींना तंत्राचे, छंदांचे व भाषांचे जे प्रयोग अपरिहार्यपणे करावे लागले त्यातला वेगळेपणा स्पष्ट होता. म्हणून त्यांना प्रयोगवादी कवी असे लेबलही टीकाकारांनी चिकटवले. खरे म्हणजे प्रयोग ही अनुभवाच्या आंतरिकतेची गरज होती— प्रयोगासाठी प्रयोग करण्याचा उच्छृंखलपणा त्यांनी कधीच केला नाही.

अज्ञेयांनी उत्तम दर्जाची प्रेमकविता लिहिली, पण यातली प्रेयसी समान भूमीवर वावरणारी, प्रणयाचे आदानप्रदान करणारी, हाडामांसाची स्त्री आहे. यातला पुरुष वासनेचा सहजपणे स्वीकार करणारा व मानसिक प्रेमाच्या पातळीवर मुक्तपणे वावरणारा पुरुष आहे यांच्यातील संयोगांचे क्षण त्यांनी स्मृतिरूपाने, व्यथेने भारून व्यक्त केले आहेत. विरहाची तीव्र वेदना आर्तपणे व्यक्त केली आहे. विशेष म्हणजे 'हरी घासपर क्षण भर' सारख्या, प्रदीर्घ कवितेत दोन प्रेमी जीवांना आजच्या युगात एकांत कसा अशक्य झाला आहे आणि बाहेरची दुनिया व्यक्तिगत जीवनावर सतत आक्रमण करीत कशी राहते याचं मोठं वास्तवदर्शी चित्र रेखाटलं आहे. अज्ञेयांचा निसर्गाशी भावनात्मक संबंध अनेक कवितांतून व्यक्त झालेला आहेच; पण त्यांच्या काव्यांतील प्रतिमा आणि प्रतीकेसुद्धा बव्हंशी निसर्गातील घटकच आहेत. एक प्रकारे त्यांचा व छायावादाचा अन्तस्संबंध किती घनिष्ठ होता याचे प्रमाण ही निसर्गाकडे पहाण्याची अज्ञेयांची दृष्टी. आधुनिक नागर जीवनात निसर्गाकडे पहाण्याची स्वाभाविक आकर्षणाची दृष्टी मंदावली, निसर्ग मिनी बागेच्या स्वरूपात कृत्रिमपणे घरात आला. जीवनाच्या नैसर्गिक स्रोतांशी व शक्तींशी माणसाचा असलेला संबंध शुष्क होऊ लागला. यासंबंधीची व्यथा अज्ञेयांनी व्यक्त केलीच पण माणसाचे जीवन यांत्रिकपणे स्पंदनहीन करणारी शहरी संस्कृती, विज्ञानाचा अतिरेकी टेक्नॉलॉजीच्या रूपाने मिळालेला अभिशाप आणि आधुनिकतेतील जीवनाचा आध्यात्मिक आनंदच नष्ट करून टाकणारी जीवनपद्धती त्यांनी कधीच स्वीकारली नाही. अज्ञेयांनी निखळ निसर्गकविता लिहिली, निसर्गसौंदर्याची रेखीव दृक्–चित्रे शब्दांकित केली. मात्र सौंदर्य पहाताना ते कधी भावना-

विवश होत नाहीत. एक पौरुषयुक्त व्यक्तित्वाच्या भिंगांतून निसर्गाकडे पहातात, निसर्गाशी कधी तन्मय होतात, कधी क्षणकाल समाधिस्थ होतात, कधी आत्मान्वेषणाची प्रक्रिया अधिक तीव्र होते. अनेक मनोवस्था निसर्गाच्या सान्निध्यांत निर्माण होऊन शब्दरूप घेतात. कधी जीवनविषयक विचारांची प्रतीकात्मक अभिव्यक्तीही निसर्गातून करतात. अज्ञेयांच्या कवितेतील आत्मान्वेषणाची प्रवृत्ती अधिक महत्त्वाची आहे. कारण तिचीच पुढे गूढ-गुंजनात्मक काव्यात परिणती झालेली दिसते. अज्ञेय एका अर्थाने व्यक्तिवादी कवी आहेत. कारण सामाजिकतेचे अंतिम उद्दिष्ट व्यक्तीचे जीवन समृद्ध करणे आहे असे ते मानतात. परंतु त्यांचा व्यक्तिवाद एकांगी वा एका टोकाला गेलेला नाही. खरे म्हणजे समाज, राष्ट्र व व्यक्ती यांच्यातल्या संबंधांची स्वल्प, विकासोन्मुख जाणीव अज्ञेयांनी वारंवार व्यक्त केलेली आहे. माणसामाणसांतल्या व समाज व व्यक्तीमधल्या संबंधांचा वेगवेगळा प्रत्यय व्यक्त करणे अज्ञेयांच्या कवितेची प्रमुख प्रवृत्ती आहे. अज्ञेयांची व्यक्तित्वाचा परिष्कार करत राहणारी अंतर्मुखी आत्मशोधक कविता फार दर्जेदार आहे. प्रेम, सहानुभूती, व करुणा यांची व्याप्ती वाढत ती पार्थिव व संबंधांना अतिक्रांत करून वैश्विक बनते. अलीकडे गद्यलेखनातून सामाजिक जीवनासंबंधी जागरूकतेने भाष्य करणारे अज्ञेय काव्यामध्ये आत्मान्वेशी आध्यात्मिकतेकडे अभिमुख झालेले दिसतात. 'अरी ओ करुणा प्रभामय' पासूनच ही प्रवृत्ती उत्तरोत्तर वाढत गेलेली आढळते.

अज्ञेयांनी काव्यप्रक्रियेचा, काव्यानुभूतीच्या स्वरूपाचा, काव्य-माध्यम शब्दांचा वाचकांशी कवितेच्या संबंधांचा विचार वैचारिक निबंधांतून केलाच, पण तो काव्यातूनही अत्यंत समर्थपणे व कलात्मकतेने व्यक्त केला हे त्यांचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे. अशा तऱ्हेच्या त्यांच्या कविता संख्येनेही विपुल आहेत आणि विचारांनी समृद्ध आहेत.

अज्ञेयांनी छायावादी कवींच्या उधळपट्टी करणाऱ्या प्रतिमांच्या सोसाचा विरोध केला. कवितेतील प्रतिमा, प्रतीके, शब्दांची निवड व त्यांचे संयोजन या सर्वांतून अनुभवाला आकार देण्याचा सलगपणे प्रयत्न कसा करावा लागतो, याचे काव्यात्म पातळीवर चर्चेच्या स्वरूपांतही सशक्त निर्देशन केले. त्यांची कविता चिंतनशील आहे आणि या चिंतनांतून स्फुरलेल्या कवितेत विरोधी विचारांच्या ताणांतून साधलेले संश्लेषण आढळते. त्यांच्या चिंतनशीलतेचे एक रूप अनुभव आणि चिंतन यांच्या संश्लेषातून स्फुरित झालेल्या सूक्तांतून आढळते. ही सूक्ते स्वतंत्र नाहीत. कवितेचा भाग बनून आली आहेत. अशा अनुभवगर्भ सूक्ती मला स्टेटमेंट वाटत नाहीत (मराठीमध्ये असे सामर्थ्य विंदा करंदीकरांच्या कवितेत आढळते.) गिल्बर्ट मरेने कीट्सच्या संबंधात काढलेले उद्‌गार याठिकाणी आठवतात : "The value lies in their power to suddenly directing your attention, and the whole focus of your will and imagination, towards a particular part of life."

सामर्थ्य आणि सीमा

अज्ञेय आस्तिक कवी आहेत. ही आस्तिकताही त्यांनी परंपरागत धनासारखी स्वीकारली नाही. नास्तिकतेची वाकडी वळणे पार करून ते आस्तिकतेकडे आले आहेत, ही गोष्ट फार महत्त्वाची आहे. मानवी जीवनातील सौंदर्यावर, शिवत्वावर व उज्ज्वल संभावनांवर आस्था ठेवणारे ते प्रेमधर्मी कवी आहेत. वैयक्तिक परिष्कृतता आणि सामाजिक जबाबदारी स्वीकार करणारे आणि प्रत्येक कसोटीच्या वेळी कोणत्याही बाह्य किंवा पूर्वप्रतिष्ठित तत्त्वज्ञानावर आस्था ठेवण्याऐवजी विवेकावर भरवसा ठेवणारे सूर्यमुखी कवी आहेत. त्यांच्या कवितेत हर्ष, उत्फुल्लता, सुखाची गोड शिरशिरी, आत्मिक उल्लास, प्रसन्नता, संकल्प, विराट आशा, समर्पणाचे सुख, सौंदर्याची सुखद अनुभूती, विश्वकल्याणाची शुभाकांक्षा, गोड व्याकुळता, आध्यात्मिक तितिक्षा, आत्मविश्वासाचे प्रखर तेज, तल्लीनता आहे. त्यांच्या व्यक्तित्वातली गतिशीलता काव्यांत प्रकट होत गेली आहे. कल्पना, भावना चिंतन आणि यांच्या संतुलित संगमाच्या आविष्काराला योग्य अशी शिल्पदक्षता व शब्दांची जबर पारख आहे. त्यांना जीवनातील कृष्ण पक्षाचे भान आहे आणि या भानाने त्यांच्या आस्थेला, आदर्शाच्या ओढीला आणि आध्यात्मिक चिंतनाला ही एक

विवेकयुक्त संयमशीलतेची बैठक दिलेली आहे. पण कृष्ण पक्षाच्या प्रत्यक्ष चित्रांकनाकडे त्यांचा कल नसतो. त्यांच्या काव्यात युगीन परिस्थितीचे साक्षात्कारी समग्र प्रतिबिंब पडले आहे असे म्हणवत नाही. विषमता, पिळवणूक, भ्रष्टाचार, मूल्यबधिरता, अस्तित्वासाठी चालणारा सामान्य माणसाचा प्रचंड जीवनसंघर्ष यांची त्याना चांगलीच जाणीव आहे. कित्येक कवितात ती कडवट जहरी जाणीव व्यक्त होते पण ती त्यांची खरी दिशा नव्हे. अन्तर्मुखी चिंतनशील प्रवृत्तीमुळे जीवनातील या भागाची दखल त्यांच्या काव्यात असली तरी या दम घोटणाऱ्या परिस्थितीचे आक्रंदन तितक्या प्रभावीपणे व्यक्त झालेले नाही. ही त्यांच्या काव्याची सीमा म्हणावी लागेल. (मात्र त्यांच्या वैचारिक निबंधांत याची तीव्र जाणीव दिसून येते.) अज्ञेयांची दुनिया वेगळी आहे. ती आत्मपरीक्षणाची दुनिया आहे तिथे सामाजिक व राजकीय क्रांतीची अपेक्षा आहे. पण त्याआधी मानसिक क्रांतीची निकड त्यांना अधिक भासते. या बाबतीत ते महात्मा गांधी, विनोबा भावे, मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या वर्गीतील आहेत. त्यांच्या अंतर्मुखी व्यक्तित्वाचे व वाङ्मयाच्या स्वरूपाचे चित्रण करणारा त्यांच्या एका कवितेतील भाग पहा :

मेरी खोज
नहीं थी उस मिट्टी की
जिसको जब चाहूँ मैं रौंदूं : मेरी आँखें
उलझी थीं उस तेजोमय प्रभा–पुंज से
जिस से झरता कण–कण उस मिट्टी को
कर देता था कभी स्वर्ण तो कभी शस्य,
कभी जीव तो कभी जीव्य,
अनुक्षण नव–नव अंकुर स्फोटित,
नव रूपायित ।

(नये कवि से)

अशा प्रकाशमय विश्वाकडे अभिमुख व्यक्ती माणसाच्या मनाच्या अंधेऱ्या गुहांत सामान्यतः जात नाही. अज्ञेयांच्या काव्यातील आध्यात्मिक सूर भारतीय संस्कृतीला जवळचे आहेत. आध्यात्मिक भयावहपण त्यात नाही. दुनियेत व्याप्त असलेली किंकर्तव्यमूढता, अजब एकटेपणा, निराशा, भय, त्रास, उद्वेग, उदासीनता त्यांच्यात नाही. अशी कविता आपल्या समकालीन साहित्यिक जीवनात वरकरणी उपेक्षित राहाण्याची शक्यता असते. कारण तीत वास्तवाचा जळता दाहकपणा प्रतिबिंबित झालेला नसतो. पण साहित्यात जशी समकालीनतेची मागणी असते तशीच चिरंतनाची ओढसुद्धा असते– असायला हवी. आणि या बाबतींत अज्ञेयांची कविता अधिक तेजस्वी, अधिक शक्तिशाली, अधिक प्रेरणादायी वाटावी–वाटते.

उत्तम काव्यामध्ये कविता नवी की जुनी ही चर्चा गैरलागू ठरते. तशीच उत्तम कविता निर्भरशील की अभिजात ही चर्चाही फारशी फलदायी नसते. उत्तम काव्यात दोन्ही प्रवृत्तींचे उत्तम समन्वित रूप आढळते. मूलभूत आनन्दवादी जीवनदृष्टी, व्यक्तिनिष्ठ दृष्टिकोण, निसर्गाच्या सान्निध्यात रमून जाण्याची वृत्ती, प्राचीन कवींच्या रूढी तोडण्याचे विद्रोही साहस, प्रेमाची उत्कट उर्मी ही निर्भरशील कवींची वैशिष्टचे अज्ञेयांमध्ये आहेत. त्यांची वास्तववादी दृष्टी मानवी मूल्यांच्या व आदर्शांच्या स्पर्शाने संस्कारित झाली आहे. अभिजातवादी कवींचा संयम, शब्दांचा चपखल प्रयोग करण्याची धडपड, काव्य–संरचनेच्या नियमांचं बिनचूक पालन करण्याची उद्यमशीलता, विलक्षण मितव्ययता, रचनेची सघन वीण ही वैशिष्टचेही अज्ञेयांनी आत्मसात केली आहेत. त्यांच्या काव्यात एक प्रकारची प्रगल्भता, वयस्कता जाणवते; कारण मूळ पिंड चिन्तनशील कवीचा आहे.

अज्ञेयांनी कवितेच्या भाषेसंबंधी खूप विचार केला आहे. शब्दांवर प्रेम न करणारा माणूस कवी होऊच शकत नाही अशी त्यांची निष्ठा आहे. त्यांच्या शब्द-संचिताची व्याप्ती पाहिली की आश्चर्य वाटते. संस्कृत अभिजात शब्दसंपदेबरोबर व्यावहारिक जीवनातल्या देशी शब्दांचा त्यांनी केलेला प्रचुर उपयोग त्यांच्या शब्दप्रभुत्वाची साक्ष देतो. जे काही थोडे लेखक काव्यभाषेला नवी शब्दावली देतात, नवा मुहावरा देतात, शब्दाला नवा अर्थ देतात, जुना शब्द नव्या अर्थी वापरून भाषा समृद्ध करतात, त्यांपैकी अज्ञेय हे एक हिंदी कवी आहेत.

अज्ञेयांनी छायावादी व उत्तर छायावादी काव्यांतील रचनेच्या दृष्टीने निर्माण झालेले दोष (शब्दांची मुक्त उधळण, प्रतिमांची अविवेकी लयलूट, कवितेचा

अनुक्रमणिका

मूळ अनुभव अनावश्यकपणे विस्तृत करण्याची पद्धत, कधी कल्पनेच्या अतिरेकी वापराने काव्यवस्तू दुर्बोध वा क्षीण करण्याचा प्रयत्न, शब्दांविषयी सापत्नभाव इ.) नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. निरालांनी हे आपल्या काव्याच्या द्वारे केलेच. अज्ञेयांनी काव्य व काव्यचर्चा दोन्ही दृष्टींनी केले. संप्रेषण काव्याचे महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे हे मान्य करूनही लोकांना समजलेच पाहिजे अशी खुळी भूमिका त्यांनी कधीच घेतली नाही. अनुभवाच्या प्रामाणिकपणावर विशेष लक्ष केंद्रित केले आणि लोकप्रियतेच्या किंवा सोद्देश्य कविता लिहिण्याच्या (राष्ट्रीय, समाजवादी इ.) किंवा काव्य अनेकांगी व व्यापक करण्याच्या नादातून निर्माण होणारे अकाव्यात्मक मोह त्यांनी टाळले–टाळावे अशी भूमिका निर्माण केली. त्यांचा व्यापकपणाला वा काव्य जनसामान्यात नेण्याला विरोध नव्हता. पण सर्व प्रकारची प्रयोजने कविव्यक्तिमत्त्वाच्या आंतरिकतेतून प्रस्फुटित झाली पाहिजेत हा त्यांचा आग्रह आहे :

"तुम नहीं व्याप सकते; तुममें जो व्यापा है,
उसी को निबाहो "

म्हणूनच ते म्हणतात :–" जितना तुम्हारा सच है,
उतना ही कहो "

मात्र कवीच्या बाबतीत एक स्थिती अशीही येते की जेव्हा शब्द अपुरे पडतात पण ते कधी ? शब्दांचे अपुरेपण जाणवायला अर्थाचं–अनुभवाचं विराटपण जाणवायला हवं.

" शब्द, यह सही है, सब व्यर्थ हैं
पर इसीलिए कि शब्दातीत कुछ अर्थ है। "

या विराटतेचं दर्शन घेण्याचा छंद अज्ञेयांना जडलेला दिसतो आणि त्यातूनच त्यांची आध्यात्मिक कविता स्फुरली आहे. मात्र ही आध्यात्मिकता पारंपरिक स्वरूपाची ब्रह्म–जीव यांचे संबंध अनेक दृष्टान्तांतून व्यक्त करणारी नसून साक्षात्कारी क्षणांचे अनुभव घेणारी आहे.

कादंबरीकार अज्ञेय

अज्ञेयांचं कादंबरीलेखनही काव्याइतकंच महत्त्वाचं मानावं लागेल किंबहुना त्यांच्या काव्याविषयी मतभेद व्यक्त करणं शक्य आहे– हिंदीमधल्या अनेक समीक्षकांनी त्यांच्या काव्यातील आध्यात्मिकतेबद्दल, जीवनाचं अशुभ रूप प्रत्यक्षपणे चित्रित करण्याचं टाळण्याबद्दल त्यांना इतिहासजमा करून टाकलं आहे. त्यांच्या मार्क्सवादविरोधी विचारसरणीमुळे त्यांच्या काव्यावर प्रखर आक्षेप घेतले आहेत. (माझे एक कम्युनिस्ट मित्र सहज गप्पांच्या ओघांत म्हणाले, ' आमचा सर्वांत मोठा ' खतरनाक ' शत्रू कोणी असेल तर तो अज्ञेय ! ') प्रखर मार्क्सवादी समीक्षक डॉ. रामविलास शर्मा यांनी मात्र अज्ञेयांची कविता ' जहाल ' व ' टिकाऊ ' आहे असा निर्वाळा दिला आहे. तरुण समीक्षक अशोक वाजपेयींनी तर ' बूढा गिद्ध पंख क्यों खोले ? ' असा अधिक्षेपही केला आहे. या उलट ' महावृक्ष के नीचे ' पर्यंत अज्ञेयांच्या काव्यात ताजेपणा आढळतो असंही काही समीक्षकांचं मत आहे. या विरोधाच्या गदारोळात एक गोष्ट मात्र निश्चितपणे मान्य केली जाते, ती ही की कवी अज्ञेयापेक्षा गद्यकार अज्ञेय फार मोठा आहे. कारण हे नाकारणं शक्य नसतं.

अज्ञेयांच्या तीन कादंबऱ्या प्रकाशित झाल्या आणि तिन्ही कादंबऱ्यांनी आपल्या वैशिष्टयाने, वेगळेपणाने, अनुभवाच्या सकस अभिव्यक्तीमुळे, वैचारिक प्रगल्भतेमुळे, रचनेच्या विलक्षण कौशल्यामुळे हिंदी कादंबरीवाङ्मयात मानाचं स्थान मिळवलं आहे. ' शेखर : एक जीवनी ' चे दोन भाग प्रसिद्ध झाले असून तिसरा भाग अनेक वेळा लिहिला जाऊन फाडला गेला आहे आणि आता तो लिहिला जाण्याची शक्यता नाही. शेखर : एक जीवनी (१९४१ प्रथम भाग) ही बृहत् कादंबरी कथा, चरित्रचित्रण वगैरे परंपरागत कादंबरीच्या तत्त्वांना ठुकरावून एका क्रांतिकारी तरुणाच्या जीवन-यात्रेचा समग्र अनुभव एकाग्रपणे व्यक्त करण्याचा प्रयत्न करते. यात पात्रे अनेक आहेत. स्वतः शेखरचं जीवनचरित्रच चित्रित केलं आहे. तरीही ती कादंबरी चरित्र प्रस्तुत करण्याच्या उद्देश्यानं लिहिलेली नाही. फाशीची सजा झालेल्या शेखरच्या ' घनीभूत वेदनेनं केवळ एका रात्रीत पाहिलेल्या vision ला शब्दबद्ध करण्याचा प्रयत्न आहे.' यावरूनच कादंबरीचं अत्यंत वेगळेपण आणि तात्त्विक आवाका समजावा. शेखर ४।५ वर्षांपासूनच्या आपल्या जीवनातल्या प्रभावी घटनांचं, व्यक्तींचं, प्रसंगांचं पुनरावलोकन करतो आहे. त्याचे आई-

वडील यांच्याशी असलेले संबंध, त्याच्या जीवनात आलेल्या वेगवेगळ्या मुली, त्याचे मित्र, विलक्षण करुणा उत्पन्न करणारे प्रसंग, राष्ट्रीय कार्यातले अनुभव, जेलमधल्या जीवनाचे अनुभव, व्यक्ती आणि समाज यांचे संबंध, माणसाच्या जीवनांतलं अहं, भय, काम यांचं स्थान, माणसाला असलेली मृत्यूची ओढ, माणसाचं एकटेपण, शेखरचं प्रेम व घृणा– या सर्वांचं प्रत्ययकारी दर्शन शेखरच्या आत्मावलोकनातून दिसतं. स्वातंत्र्यपूर्व कालातील सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक जीवनाचं तटस्थपणे केलेलं चित्रणही या कादंबरीतून दिसतं. मध्यम वर्गातील बुद्धिजीवी माणसावर होत असलेल्या आघातांचं, ताणांचं मार्मिक चित्र यात आहे. यासंबंधी अज्ञेयांचं म्हणणं असं आहे. "शेखर निस्सन्देहपणे एका व्यक्तीच्या अभिन्नतम वैयक्तिक दस्तावेज (a record of personal suffering) आहे. मात्र त्याचबरोबर त्या व्यक्तीच्या युग–संघर्षाचं प्रतिबिम्बही आहे...माझं आग्रहाचं म्हणणं आहे की त्यांत माझा समाज व माझं युग बोलतं आहे." हे सर्वथा खरं आहे.

'नदी के द्वीप' ही भुवन–रेखा यांच्या प्रेमाची दर्दभरी कहाणी आहे (१९५२). मात्र एक सामान्य प्रेमकथा म्हणून या कादंबरीकडे पहाणं अप्रगल्भपणाचं ठरेल. या प्रेमातच जीवनविषयक गंभीर दृष्टिकोण व्यक्त झाला आहे. समृद्ध व्यक्तित्वांच्या स्त्री–पुरुषांच्या प्रणयाचं इतकं समंजस, इतकं उत्कट, इतकं सखोल, इतकं वैविध्यपूर्ण आणि अत्यंत प्रगल्भ चित्रण माझ्या वाचनात दुसरं आलेलं नाही. यातल्या रेखामध्ये आधुनिक व्यक्तीला जागृत स्वतंत्र स्त्रीचं करुणोदात्त दर्शन समर्थपणे घडतं असं मला ठामपणे सांगावसं वाटतं. शरदबाबूंची 'शेष प्रश्न' मधली कमल ही एकच स्त्री रेखाच्या जवळपास येते. यांतील गौरा रेखापेक्षा अगदी वेगळ्या व्यक्तित्वाची स्त्री आहे आणि तिचं व्यक्तिमत्त्वही तितक्याच कलात्मक तन्मयतेनं रेखाटलं गेलं आहे. गौराचं प्रेम एक समर्पित परंतु प्रगल्भ तरुणीचं आहे. भुवन आणि चंद्रमाधव यांची प्रतीप चरित्रे ही मोठ्या कलात्मकतेनं रेखाटली गेली आहेत. खऱ्या अर्थानं स्वातंत्र्य व व्यक्तित्ववान स्त्री–पुरुषांचे संबंध कसे असतात, याचं मनोज्ञ दर्शन 'नदी के द्वीप' मध्ये घडते. या कादंबरीतील आशयावर कटू टीका करणाऱ्या टीकाकारांनाही अज्ञेयांच्या भाषेचं प्रगाढ कौतुक करावं लागलं आहे. अज्ञेयांनी एका ठिकाणी म्हटलं आहे, की ज्या लेखनामुळे असं प्रगल्भ वाचकाला वाटतं की जीवनाचं हे दर्शन या लेखकानं घडवलं नसतं तर ते आपल्याला घडलं नसतं, कळलं नसतं तो लेखक मोठा मानावा. या कसोटीवर अज्ञेयांचा सर्वच कादंबऱ्या उतरतात.

अज्ञेयांच्या तिसऱ्या छोटेखानी कादंबरीनेही असंच एक नवं विश्व साकार करून एक वेगळीच उंची गाठली आहे. या कादंबरीचं नाव आहे 'अपने अपने अजनबी' (१९६१). बर्फ कोसळून एका घरात बंदी झालेल्या एका तरुण स्त्रीच्या व त्या घरातील मृत्यूच्या छायेत वावरणाऱ्या वृद्ध स्त्रीच्या परस्पर सहवासातून जीवन आणि मृत्युसंबंधी केलेलं चिंतन हिंदी कादंबरीला एक नवा दर्जा मिळवून देतं. अस्तित्ववादी कादंबरी म्हणून हिच्यावर चुकीचं लेबल लावलं जातं. खरं म्हणजे अस्तित्ववाद या विचारप्रणालीबद्दल (एक की अनेक ?) अनेक गैरसमज आहेत आणि ती विचारप्रणाली ज्याप्रमाणं काही विद्वानांकडून उडवून लावण्यात येते तशी ती सामान्यही नाही. अज्ञेयांनी या अनुभवात निश्चितपणे अस्तित्ववादी चिन्तनाचा समर्थपणे कलात्मक उपयोग करून घेतलेला आहे. या कादंबरीला भारतीय व पाश्चात्त्य मृत्युविषयक चिन्तनाची पार्श्वभूमी आहे. अज्ञेयांच्या सर्वच कादंबऱ्यांतून मानवी मनाचा सूक्ष्म वेध घेतलेला असतो. या कादंबरीतही छोट्या छोट्या अनुभवांतून, हालचालीतून त्यांनी व्यक्त केलेली मानसिक आंदोलनं मोठी प्रत्ययकारी आहेत.

अज्ञेयांनी जीवनदर्शन, चिन्तन, अनुभूती-संश्लेषण, विचारविश्लेषण रचनाकौशल्य, मानवी मनाचं अंतर्दर्शन भाषासमृद्धी या सर्वच दृष्टींनी हिन्दी कादंबरीला वैश्विक स्तर प्राप्त करून दिला आहे असे म्हटले, तर अतिशयोक्ती होणार नाही.

अज्ञेयांच्या काव्यात आध्यात्मिक स्वर अधिकाधिक प्रबळ झालेला दिसतो. प्रत्यक्ष जीवनाच्या वास्तव चित्रणावरून त्यांचे लक्ष आत्मान्वेशण, आत्मपरिष्करण किंवा आत्मसंवादाकडे जाऊ लागले. टीकाकारांनी त्यांच्या साहित्यात वास्तवतेची भयावह आग

क्षीण होत असल्याची तक्रार केली. या पार्श्वभूमीवर त्यांच्या लघुकथा वाङ्मयाकडे दृष्टी टाकली तर असे आढळेल की वास्तवाची अतिशय भरीव चित्रे त्यांच्या लघुकथांत आढळतात. समीक्षक प्रकाशचंद्र गुप्त लिहितात, "त्यांच्या (अज्ञेयांच्या) हृदयांत एक अग्नि प्रज्वलित असतो, त्याचीच ज्वाला त्यांच्या कलेत झळकून जाते. हिंदी कथाकारांत त्यांच्या कलेतच सर्वात अधिक विप्लव व क्रांतीची भावना आहे." (मात्र वृत्ती अधिकाधिक अंतर्मुखी झाल्या-नंतर गेल्या १५।२० वर्षांत अज्ञेयांचे कथावाङ्मयाकडे दुर्लक्ष झाले आहे आणि गद्याचे स्वरूप इतके आत्म-निष्ठ झाले की आत्मनेपद 'भवन्ती अन्तरा' मध्ये ते उत्तरोत्तर स्वतःशीच संवाद करीत आहेत असे वाटते. कथेचे, चरित्रांचे बंधन फेकून या लेखनात सृजनशील चिंतनाचे अभिनव दर्शन घडते. ही आत्म-निष्ठा एका थोर विचारवंताची असल्यामुळे अतिशय विलोभनीय वाटते. ती प्रगल्भ वाचकांसाठीच असते.) अज्ञेयांच्या घडविलेल्या जीवनदर्शनाचे समग्र स्वरूप त्यांच्या काव्याबरोबरच त्यांच्या गद्यलेखनाचा विचार करून ठरविले पाहिजे. दुर्दैवाची गोष्ट अशी आहे की त्यांच्या काव्यावर पूर्वदूषित दृष्टीतून टीका करणारे समीक्षक त्यांच्या कथा वाङ्मयाशी चांगले परिचित आहेत असे दिसत नाही.

अज्ञेयांनी आजवर सुमारे शंभर लघुकथा लिहिल्या. त्यांच्या लघुकथांतून कथानकाचा आनंद मिळणार नाही. मनोरंजन होणार नाही. माणसाच्या मनाचं तलस्पर्शी स्वरूप पहाण्यात ज्याला आनंद वाटेल तो वाचकच अज्ञेयांच्या कथा वाचू शकेल. सामाजिक जीवनांत स्त्री-पुरुषांचे संबंध, प्रेमाची विविध रूपे, क्रांतिकारी तरुणांच्या जीवनांतील हर्ष-खेदाचे, सुख-दुःखाचे, दुर्बलतेचे क्षण, तुरुंगात कैदी झालेल्या मनाची तडफड, माणसाच्या मनांतील अनेक प्रकारचे संघर्ष अज्ञेयांच्या कथांचे विषय आहेत असे स्थूल विधान करता येईल. अज्ञेयांनी माणसाच्या प्रातिनिधिक रूपात फारशी रुची दाख-विली नाही. माणसाची वैयक्तिकता, त्याचे वैशिष्ट्य, त्याची अप्रतिमता वा वेगळेपणा, त्याचे मानसिक अंतर्द्वन्द्व दाखवण्याची त्याना विशेष आवड आहे. (मात्र या मानसिकतेला सामाजिक-सांस्कृतिक संदर्भ असतो) म्हणूनच त्यांच्या कथांना मानसशास्त्रीय बैठक फार मोठी आहे. या मानसशास्त्रीय बैठकीचे वैशिष्टय असे की त्यात पुस्तकीपणा नाही. फ्रायडचा अज्ञेयांच्या साहित्यावर खूप मोठा प्रभाव आहे पण हा प्रभाव त्यांच्या मानसशास्त्रीय अन्तर्भेदी दृष्टि-कोणाचा अविभाज्य भाग होऊन बसला आहे. म्हणजेच त्यांच्या कथा मानसशास्त्रीय सिद्धांतां-नुसार बेतलेल्या कथा नाहीत. जीवनाच्या वयस्क आकलनाच्या दृष्टीनेच मानसशास्त्राचा आधार त्यांनी घेतला आहे. त्यांच्या कथेवर जीवन समंजस-पणे, प्रौढपणे, जाणून घेण्याच्या बौद्धिक वृत्तीचा एवढा मोठा प्रभाव दिसतो की कथा कधी कधी तात्विक विवेचनाच्या स्वरूपाची होते. माणसाचा अहं, काम, त्याचे निरनिराळे मनोगंड, त्याच्या मना-वर अप्रकट मनाचा प्रभाव इत्यादींचे चित्र त्यांच्या कथांतून दिसते. आशयाला अनुरूप स्वप्न-सिद्धान्त, इच्छापूर्ती सिद्धान्त, प्रक्षेपण, उदात्तीकरण, मानसिक नियतिवाद इत्यादी विश्लेषण पद्धतींचाही त्यांनी उपयोग केला आहे. हिन्दी कथासाहित्याचा मानसशास्त्रीय दृष्टि–कोणांतून विचार करणारे डॉ. देवराज उपाध्याय लिहितात : "अज्ञेय आजचे सर्वश्रेष्ठ मनोवैज्ञानिक कथाकार आहेत." त्यांच्या कथेवर मानसशास्त्राचा इतका परि-णाम झाला आहे की त्यांच्या कथेत घटना, प्रसंग फारसे नसतात. उपाध्याय म्हणतात, "त्यांची पात्रे, विशुद्ध माणसे आहेत, भाव आहेत, विचार आहेत, सूक्ष्म आहेत, त्यांना शरीर नाही, स्थूलत्व नाही, असलेच तर ते मानसिकतेच्या पडद्या-ने झाकलेले आहे." त्यामुळेच लक्ष्मीनारायण लाल लिहितात, "याना समजण्यासाठी वा साधारणीकरण होण्यासाठी विद्वान आणि जागरूक वाचकाची अपेक्षा असते. साधारण वाचक चालणार नाही." म्हटली तर ही मर्यादा मानावी. अज्ञेयांच्या साहित्यिक कर्तृत्वाचे समग्र स्वरूप पहाताना त्यांच्या कविते-बरोबरच त्यांच्या वास्तववादी, आशयसमृद्ध, अनुभव-गहन कथासाहित्याचा विचार केला नाही तर ते एकांगीपणाचे ठरेल. हिंदी कथेच्या समृद्ध विकासाचा विचार करताना, नंतरच्या कथा-कारांना आपली नवीनता, आपले योगदान निश्चितपणे ठरवताना अज्ञेयांच्या कथांचे स्वरूप लक्षांत घेणे भाग आहे. प्रेमचंद, जैनेंद्र व अज्ञेय

यांच्या कितीतरी कथा विश्वसाहित्यात गौरवभूत ठराव्या अशा योग्यतेच्या आहेत.

अज्ञेयांनी वेळोवेळी ललित निबंधही लिहिले आहेत. या निबंधांवर वैचारिक व्यक्तिमत्त्वाची छाप विशेष प्रभावशाली आहे. या निबंधांचे स्वरूप विदग्ध माणसाच्या वैचारिक विलासाचे व भाषिक क्रीडेच्या स्वरूपाचे आहे. ज्या माणसाला भाषेवर प्रेम करता येत नाही, त्या माणसाला साहित्यकार होण्याचा अधिकार नाही, असे अज्ञेयांचे मत आहे. त्यांच्या लेखनात पुष्कळ वेळा शब्दांच्या इतिहासाचे व भूगोलाचे मनोहारी दर्शन घडते. त्यांचे भारतीय व पाश्चात्य संस्कृतीचे सखोल अध्ययन, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, तत्त्वज्ञान इत्यादी विषयांत त्यांना असलेली रुची व गती या सर्वांचा प्रत्यय त्यांचे ललित निबंध, त्यांची प्रवासवर्णने वाचताना येतो. त्यांनी जगभर डोळसवृत्तीने, प्रवास केला आहे. त्यांच्या सूक्ष्म समाजनिरीक्षणात त्यांच्या अध्ययनशील वृत्तीने विलक्षण सहकार्य केलेले आहे. अज्ञेयांचा प्रवास मग तो एखाद्या देशाविदेशाचा असो वा एखाद्या विषयासंबंधीचा असो, तो एक वैचारिक प्रवास असतो. त्यांच्या लेखनात कधीच प्रदर्शनी वृत्ती नसते. त्यांच्या ललित निबंधांत एका चिंतनशील व्यक्तित्वाच्या विदग्ध, प्रगल्भ आणि समृद्ध सहवासांत असल्याचा प्रत्यय क्षणोक्षणी येत असतो. तत्वान्वेषी माणसाच्या तटस्थ वैज्ञानिक विचार प्रक्रियेबरोबर स्वदेश, स्वभाषा, स्वसंस्कृती यांबद्दल सखोल अस्मिता व प्रगाढ मानवीय जिव्हाळा यांनी युक्त त्यांच्या किंचित परिहास व विनोदाची झालर असलेल्या लेखनात एक विलक्षण आत्मिक–बौद्धिक परितुष्टतेचा प्रत्यय येत असतो. त्यांच्या वैश्विक साहित्य संदर्भांनी मन चकित होते पण त्यात दाखवेखोरीचा भाग जरा सुद्धा नसतो. त्यांचा मूळ पिंड साहित्यिकाचाच असल्यामुळे त्यांचे ललित निबंध असोत, प्रवासवर्णने असोत वा समाजदर्शन असो, त्यांत साहित्याचा संदर्भ प्रचुरतेने येतो एवढेच नव्हे तर सर्व निरीक्षणाचा उद्देश साहित्य निर्मिती हाच असतो. स्वाभाविकपणे त्यांच्या या लेखनांत देशोदेशींच्या साहित्याचा सुदृढ संदर्भ तर असतोच पण साहित्यिक विचारांची पखरणही असते. त्यांच्या व्यक्तित्वांत एका मर्यादेपर्यंत समर्पणवृत्ती असते, पण कुठेतरी खोलवर असलेली अस्मिता त्यांच्या समस्त अवलोकनाचा, निरीक्षणाचा आधार असतो. म्हणूनच पॅरिस, रोम, इंग्लंड, अमेरिका इत्यादींची संस्कृती व लोकजीवन न्याहाळताना त्यांचे स्वागतशील व विवेकवान मन जागे असते. त्यामुळे ते कुठेही हुरळून जात नाही, अतिरेकी आवेशांत वाहून जात नाही. मानवीय संस्कृती, मानवीय आचरण, वैज्ञानिक प्रगती या संबंधी त्यांची मते मानवतावादी मूल्यांनी ओतप्रोत असल्यामुळे त्यांच्या विश्लेषणात मानवावरील प्रगाढ स्नेहाचा प्रत्यय प्रत्यही येत असतो. अज्ञेयांचे सर्वच लेखन या मूल्यांच्या नीर-क्षीर–विवेकाने संतुलित झालेले आहे.

अज्ञेय कोणतेही लेखन करीत असोत ते त्यांच्या मौलिकतेने वैशिष्टयपूर्ण व भारदस्त विचारांनी महत्त्वपूर्ण झालेले असते. अलीकडेच त्यांनी 'काळ' या संकल्पनेबद्दल खूप मूलगामी विचार केलेला आहे. 'आलवाल' संग्रहांत 'काल का डमरू–नाद' निबंध व 'संवत्सर' मधील अनेक निबंध कला–विषयक चिन्तनाने भारलेले आहेत. या चिंतनाला विज्ञान, तत्त्वज्ञान, साहित्य, संस्कृति यांचा पुष्ट आधार असल्यामुळे ते खूपच महत्त्वाचे ठरावे. याच संदर्भात साहित्यातील विविध वाद, साहित्यातील रूपप्रकार, भाषिक समस्या, इतिहासबोध, साहित्याचे अमरत्व इत्यादी बद्दलचे चिंतनही अतिशय महत्त्वाचे मानले जाईल. संस्कृतीचा अविभाज्य भाग म्हणून शिक्षणाचाही आस्थेने विचार त्यांनी केला आहे.

अज्ञेयांनी वेळोवेळी साहित्यिक प्रश्नांचा जो मूलगामी ऊहापोह केलेला आहे, त्यांचा समग्र विचार करता नव्या साहित्याचे सर्वांगीण साहित्यशास्त्र त्यांनी रचले आहे असे म्हणता येईल. हे लेखन त्यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनांत, संपादकीय अग्रलेखांत, निबंधांत विखुरलेले आहे. साहित्यनिर्मितीची प्रक्रिया, साहित्याचे स्वरूप व साहित्याचा वाचकांवर होणारा अनेकांगी प्रभाव या सर्वांचा त्यांनी विचार केला आहेच पण साहित्यकृती ज्या सांस्कृतिक संदर्भात घडत असते त्यावरही त्यांचे चिंतन सतत चाललेले असते. त्यांच्या साहित्यविषयक लेखनाचा विचार स्वतंत्रपणे अनेक विद्वानांनी केला आहे. अलीकडेच 'मिथक' या संकल्पनेवर त्यांनी लिहिलेला निबंध फार महत्वाचा ठरला आहे.

अज्ञेयांचे व्यक्तित्व बहुमुखी आहे. त्यांनी 'प्रतीक' ' नया प्रतीक ' यांसारखी साहित्यिक मासिके प्रतिष्ठित केली. काही इंग्रजी पत्रांचे ते संपादक होते. ' दिनमान ' सारख्या दर्जेदार पत्राला त्यानी वैशिष्टचपूर्ण व्यक्तित्व दिले. गेली दीडदोन वर्षे ते दैनिक नवभारताचे प्रधान संपादक आहेत. पण जीवनाचा हा सौंदर्यान्वेषी आनंदयात्री तिथे फार काळ राहील असे सांगवत नाही. पण त्यांची ही यायावर वृत्ती हिन्दी साहित्याला निश्चितपणे काहीतरी भरीव योगदान करीत असते.

अशा कलंदर माणसाला ज्ञानपीठ पुरस्कार मिळाला यात त्या पुरस्कारालाच प्रतिष्ठा लाभली असे म्हणावे लागेल.

म. अ. मेहेंदळे

श्रद्धा :

काही काही संस्कृत शब्दांचे इंग्रजीत नीट भाषांतर करणे कठीण असते. संस्कृत 'धर्म' शब्दाचे उदाहरण ह्या संदर्भात नेहमी देण्यात येते. श्रद्धा ह्या शब्दाचीही तशीच गत आहे असे डॉ. जी. एस्. पेंडसे यांचे म्हणणे आहे. "The Vedic Concept of Śraddhā" ह्या अगदी अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकात ते म्हणतात : "The term 'śraddhā' is invariably translated in English as Faith and Belief. This interpretation, at the most, is partially correct... It (i. e. śraddhā) means, not only faith and belief but also devotion to a purpose, person or an ideal"

भाषांतर करताना प्रतिशब्दाविषयी अशा अडचणी येतात हे खरे असले तरी ह्या बाबतीत आणखी एका गोष्टीचा विचार व्हायला हवा. एखाद्या शब्दाला काळाच्या ओघात काहीसे बदललेले अर्थ प्राप्त होतात. आज आपणास ते सर्व अर्थ एकच दिसतात आणि मग भाषांतर करताना ते सारे अर्थ एकाच प्रतिशब्दाने व्यक्त व्हावेत अशी आपण अपेक्षा केली तर ते चूक ठरेल. त्या त्या कालखंडातल्या वाङ्मयाचे भाषांतर करताना त्या शब्दाला त्यावेळी जो एक अर्थ असेल तो त्या प्रतिशब्दाने नीट व्यक्त होत असला म्हणजे झाले.

हा विचार समजून घेण्यासाठी श्रद्धा हे चांगले उदाहरण आहे.

श्रद्धा शब्दाचा 'विश्वास' हा अर्थ आपल्या परिचयाचा आहे. ऋग्वेदांत त्या शब्दाला तोच अर्थ आहे. ऋग्वेदांत श्रत् धा अशा सोपसर्ग धातूचा उपयोग पण आढळतो आणि त्याचा अर्थ 'विश्वास ठेवणे, (सांगणाऱ्याचे म्हणणे) खरे आहे असे मानणे' असा आहे. ऋषी जेव्हां म्हणतो 'श्रद् इन्द्रस्य धत्तन वीर्याय' तेव्हा तो ऐकणाऱ्यांना इंद्राच्या वीर्यकृत्यांत श्रद्धा ठेवा, त्याविषयी विश्वास वाटू द्या असे सांगत असतो. (ऋ. १. १०३. ५) तसेच ज्या लोकांना इंद्राच्या अस्तित्वाविषयी शंका आहे त्यांना जेव्हा ऋषी सांगतो 'श्रद् अस्मै धत्त' तेव्हा तो त्यांना इंद्रावर श्रद्धा ठेवा, 'तो आहे' असा विश्वास असू द्या असेच सांगत असतो.

ऋग्वेदांत एक श्रद्धासूक्त (१०.१५१) आहे. त्या सूक्तावर भाष्य करताना सुरवातीला सायणाचार्य म्हणतात : पुरुषगतोऽभिलाषविशेषः श्रद्धा. एरवी सायणाचार्य श्रद्धा शब्दाचा आपणास परिचित असलेला विश्वास किंवा आस्तिक्यबुद्धी हा अर्थ देतात. श्रद्धासूक्तावर भाष्य करण्याचे वेळी त्यांनी दिलेला अभिलाषा हा अर्थ अपरिचित वाटतो. वास्तविक तसा तो नाही. बऱ्याचशा संस्कृत कोशात श्रद्धा शब्दाचे विश्वास व अभिलाषा हे दोन अर्थ दिलेले आहेत. उदाहरणार्थ अमरकोश-श्रद्धा संप्रत्ययः स्पृहा (३.३.१०२); वैजयन्ती–श्रद्धास्तिक्याभिलाषयोः (२२३.७६); अभिधानचिन्तामणि दोहदं दौहृदं श्रद्धा लालसा (५४१).

श्रद्धा शब्दाचा अभिलाषा, इच्छा हा अपरिचित असणारा अर्थ संस्कृत कोशापुरताच मर्यादित नाही. त्याचा मागोवा घेत गेल्यास असे आढळते की शाकुंतल नाटकाच्या दुसऱ्या अंकात दुष्यन्ताचे मन एका तापसकन्येवर बसले म्हणून त्याची थोडी टिंगल करताना विदूषक म्हणतो "चांगला खजूर खाऊन कंटाळल्यामुळे राजाला आता चिंच खाण्याची इच्छा (तिन्तिडिआए सद्धा) झाली आहे." इथे इच्छा, अभिलाषा ह्या अर्थी सद्धा शब्द वापरला





अनुक्रमणिका

आहे आणि ते संस्कृत श्रद्धा शब्दाचे प्राकृत रूप आहे. विदूषकाच्या प्राकृत वाक्याला जो पाठभेद आहे त्यांत तर सद्धा ऐवजी अहिलासो (सं. अभिलाषः) हा शब्दच वापरला आहे.

कालिदासाच्यापूर्वी काही शतके पाणिनीच्या कणेमनसी श्रद्धाप्रतीघाते (१.४.६६) ह्या सूत्रात श्रद्धा शब्दाचा अर्थ अभिलाषा आहे हे टीकाकारांनी स्पष्ट केले आहे. सूत्रांत सांगितले आहे की श्रद्धेची अर्थात अभिलाषेची निवृत्ती होणे, ती पूर्ण होणे असा अर्थ व्यक्त करायचा असेल तेव्हा जर कणे आणि मनस् यांचा 'श्रद्धा' ह्या अर्थी उपयोग केला असेल तर त्यांना गतिसंज्ञा प्राप्त होते. उदाहरणार्थ कणेहत्य पिबति, मनोहत्य पिबति. काशिकाकार म्हणतात त्याप्रमाणे त्या वाक्यांचा अर्थ तावत् पिबति यावदस्याभिलाषो निवृत्तो भवति, श्रद्धा प्रतिहन्यते (अभिलाषा, इच्छा पूर्ण होईपर्यंत पितो, श्रद्धेचा नाश होईपर्यंत पितो.)

पाणिनीच्याही पूर्वी वैदिक वाङ्मयात श्रद्धा शब्दाच्या अभिलाषा ह्या अर्थाचा मागमूस कुठे आढळतो का हे तपासण्यासारखे आहे. तैत्तिरीय ब्राह्मणापासून यथाश्रद्धम् हा वाक्प्रयोग ऋत्विजांना यज्ञकर्माप्रीत्यर्थ जी दक्षिणा द्यायची त्या संदर्भात अनेकदा आढळतो. यज्ञकर्मविषयक दक्षिणा पुष्कळदा ठरलेली असते. ती जर तशी ठरलेली नसली तर ती यथाश्रद्धम् द्यावी असे सांगितलेले असते. यथाश्रद्धम्चा अर्थ टीकाकारांनी यथाशक्ती असा केला आहे तर पाश्चात्य अभ्यासक त्याचे भाषांतर in accordance with the faith (जसा ज्याचा विश्वास असेल त्याप्रमाणे) असा करतात. परंतु यथाश्रद्धम् चा वास्तविक अर्थ कात्यायन-श्रौतसूत्रावरील (४.१०.१३) टीकेत आढळतो. टीकाकार म्हणतात : गुणविशेषे फलविशेष इति फलभूयस्त्वं कामयमानस्य भवत्येवाधिकदानेऽपि श्रद्धा [(जिथे विकल्प सांगितला असेल त्या क्रियेत) गुणविशेष असला तर त्यामुळे मिळणाऱ्या फलातही विशेष असतो म्हणून अधिक फलाची कामना असणाऱ्या यजमानाला अधिक देण्याचीही इच्छा असते]. ह्यावरून यथाश्रद्धम् चा अर्थ (वाञ्छित फलानुरूप) जितकी देण्याची इच्छा असेल तितकी (दक्षिणा) असा होतो हे स्पष्ट आहे.[१]

येथवर श्रद्धेचे दोन अर्थ पाहिले—विश्वास, व अभिलाषा अथवा इच्छा. श्रद्धेच्या अर्थात कालक्रमे जे बदल झाले त्यामुळे त्याला तिसरा एक अर्थ प्राप्त झाला तो भक्तीला जवळ असणारा आहे. यज्ञीय संदर्भांत ह्या अर्थपरिवर्तनाची वाटचाल सुरू झाली. यज्ञ करायचा तर त्याविषयी श्रद्धा हवी. यज्ञाच्या सुरवातीस यजमानाने जो मंत्र म्हणायचा असतो त्यात 'श्रद्धा व यज्ञ यांना तो धरून ठेवतो' असा उल्लेख आढळतो (श्रद्धां यज्ञमारभे) यज्ञाविषयीच्या ह्या श्रद्धेतूनच यज्ञकर्माविषयी वाटणारा आनंद व रुची ह्या कल्पना निघाल्या. सायनाचार्य एके ठिकाणी (श. ब्रा. ११. ६. १. १२) श्रद्धेचे स्पष्टी-

---

१. यथाश्रद्धम् चा हा अर्थ डॉ. H. W. Köhler यांच्या s'rad-dhā ह्या प्रबंधात (पृ. ५) दिलेला आढळतो. डॉ. Köhler यांचा हा प्रबंध त्यांना प्रो. ल्यूडर्स (Lüders) यांच्या मृत्यूनंतर त्यांची जी टिपणे प्रो. वाल्डश्मिट (Waldachmidt) यांच्याकडून मिळाली त्यावर प्रामुख्याने आधारलेला आहे. १९२४ सालच्या Proceedings of the Berlin Academy of Sciences– Phil.– Hist.– Class– पृ. २२८ वर प्रो. ल्यूडर्स यांच्या एका अप्रसिद्ध लेखाविषयी नोंद आहे ती अशी : "श्रद्धा म्हणजे त्याग करण्याची व दान देण्याची मनापासून वाटणारी इच्छा. ह्या कल्पनेपासून पुनर्जन्मविषयक विचारांची सुरवात बुद्धपूर्वकाळात झाली होती असे दाखवण्याचा ह्या लेखात प्रयत्न आहे [It is attempted to show that Śraddhā is the hearts desire to offer and to give and that this idea was made, in the pre–Buddhist period, the starting point of the theory of rebirth (मूळ जर्मनचे इंग्रजी भाषांतर).] Dr. Köhler यांचा प्रबंध आता पुस्तकरूपाने उपलब्ध आहे (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973). प्रस्तुत लेखातले संदर्भ Dr. Köhler यांच्या प्रबंधातून घेतले आहेत.

करण श्रुतिस्मृत्युदितकर्मस्वभिरतिरूपा देवता असे देतात (श्रुति व स्मृतींनी सांगितलेली कर्मे करण्याविषयी वाटणारी आवडरूपी देवता). तसेच अश्रद्धा ह्या शब्दाचे स्पष्टीकरण (श. ब्रा. १. २, ५. २४.) ते अश्रद्धा यागविषयाऽरुचिः (यज्ञाविषयी वाटणारी नावड) असा करतात. मनूला श्रद्धादेव म्हटले आहे ते याच अर्थाने. यज्ञविषयक त्याच्या श्रद्धेला तत्परतेला मर्यादा नव्हत्या म्हणून 'यज्ञ करण्यात वाटणारा आनंद हाच ज्याचा देव " अशी पदवी त्याला मिळाली. दक्षिणा हा यज्ञाचा एक आवश्यक भाग असल्याने श्रद्धा याचा अर्थ दक्षिणा देण्याची इच्छा, त्यात वाटणारा आनंद असाही होऊ लागला. बृहदारण्यक उपनिषदातील (३. ९. २१) कस्मिन्नु दक्षिणा प्रतिष्ठितेति। श्रद्धायामिति ह्या वाक्यावर टीका लिहिताना शंकराचार्य श्रद्धेचा अर्थ अस्तिक्यबुद्धिर्भक्तिसहिता ह्याच्याबरोबरच दित्सुत्वम् (दक्षिणा) देण्याची इच्छा असा देतात हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात(१. ११.३) श्रद्धया देवम्, अश्रद्धऽयादेयम् असे जे सांगितले आहे त्यातही देण्याच्या इच्छेने, मनापासून, देण्यात आनंद वाटून द्यावे, नाहीतर देऊ नये हाच अर्थ दिसतो.

यज्ञकर्माविषयी वाटणारा आनंद, ह्याविषयीची तत्परता ह्यापुढे श्रद्धेला भक्तीला जवळ असणारा असा एक अर्थ येऊ लागला. यज्ञकर्म मागे पडून देवांची पूजा सुरू झाली तेव्हा तत्परता ह्या अर्थी श्रद्धेची जागा भक्तीने घेतली. श्वेताश्वतरउपनिषदातील (६.२३) यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ह्या वचनात भक्तिः ऐवजी श्रद्धा शब्द ठेवला तरी तोच अर्थ मिळू शकेल. श्रद्धेतल्या तत्परतेच्या कल्पनेमुळे ती भक्तीला कशी जवळ आली ते भगवद्गीतेतील श्रद्दधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः (१२.२०) ह्या वाक्यावरून दिसते. तत्पर भक्तीची कल्पना गीतेतील (१२.८) मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ह्या वाक्यांत स्पष्ट झाली आहे. त्यांत आधत्स्व ह्या रूपांत श्रद्धा शब्दांत आढळणारा धा धातूच आहे आणि निवेशय मधला नि-विश् धातूचा अर्थही तोच आहे. श्रत्च्या ऐवजी मनस् आणि बुद्धीचा उपयोग भक्तीच्या कल्पनेत आहे.

परंतु श्रद्धा आणि भक्ती ह्या एकमेकांना अशा जवळ आल्या असल्या तरी ते शब्द अगदी समानार्थक मात्र नाहीत. देवादिकांच्या संदर्भात वर म्हटल्याप्रमाणे देवे परा भक्तिः किंवा देवे परा श्रद्धा असे म्हणता येईल; परंतु यज्ञीयसंदर्भात श्रद्धया हूयते हविः ह्या ऐवजी भक्त्या हूयते हविः असे म्हणणे शक्य नाही.

श्रद्धा ह्या शब्दाला अशा तऱ्हेने विश्वास(faith), अभिलाषा (desire), भक्ति (devotion) असे अर्थ प्राप्त झाले असले तरी कोणत्या तरी विशिष्ट संदर्भात त्याचा जो अर्थ असेल तद्वाचक शब्द भाषांतर करताना ठेवला म्हणजे अडचण वाटू नये. ऋग्वेदांत इंद्राविषयी श्रद्धा बाळगा असे म्हटले असता तिथे 'faith' ने काम भागावे, devotion हा अर्थ अभिप्रेत नाही. तेव्हा श्रद्धा शब्दांचे faith असे भाषांतर केले असता त्यांत श्रद्धेची सर्व कल्पना उमटत नाही, ते भाषांतर अपुरे ठरते असे मानण्याचे कारण दिसत नाही.

१. पहा H. Lüders, Philologica Indica p. 364.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ–परीक्षण

'ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र' (२ री आवृत्ती)– डॉ. गो. वि. करंदीकर; मौज प्रकाशन: मुंबई, १९७८; पृ. १६ + २३२; किंमत १८ रुपये.

प्रा. गो. वि. करंदीकर यांनी लिहिलेल्या 'ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र' या ग्रंथाची ही दुसरी आवृत्ती आहे, पहिली आवृत्ती १९५७ मध्ये प्रसिद्ध झाली होती. या दुसऱ्या आवृत्तीत, त्यानंतरच्या २० वर्षातील पाश्चात्त्य पंडितांनी ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्रासंबंधी जे नवे संशोधन व विवेचन केले आहे, त्याची दखल घेण्यात आली आहे. तथापि पहिल्या आवृत्तीची सर्वसाधारण मांडणी या दुसऱ्या आवृत्तीतही तशीच ठेवण्यात आली आहे.

या ग्रंथाचे प्रस्तावना, ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्राचे भाषांतर, त्यातील प्रत्येक प्रकरणावरील भाष्ये आणि ४ परिशिष्टे असे महत्त्वाचे भाग आहेत. याशिवाय ग्रंथाच्या शेवटी संदर्भग्रंथांची यादीही दिलेली आहे. मराठी वाचकांना ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्राचा चिकित्सक परिचय करून देण्यास प्रस्तुत ग्रंथ अत्यंत उपयुक्त आहे.

या ग्रंथाची प्रस्तावना अनेक महत्त्वांच्या विषयांचा परामर्श घेते. ग्रीक वाङ्मयाचे स्वरूप, कलासाहित्यविषयक प्लेटोची भूमिका, काव्यात्मक सत्य, शोकांतिकेचे घटक व परिणाम, काव्यात्म भाषेचे वैशिष्टय, यांसारखे महत्त्वाचे विषय प्रस्तावनेत चर्चिले आहेत. विशेषत: ॲरिस्टॉटलच्या व्यक्तिमत्त्वाची घडण, त्याची विचारपद्धती यासंबंधीचे लेखकाचे विवेचन महत्त्वाचे आहे. भाषांतर प्रकरणात मूळ काव्यशास्त्रातील १२६ प्रकरणांचे सुबोध मराठी भाषांतर दिले आहे. हे भाषांतर वाचताना अधूनमधून मूळ इंग्रजीवळणाची आठवण तीव्रतेने होते हे खरे. तथापि प्राचीन ग्रीक निरूपणपद्धती कशी वैशिष्टयपूर्ण होती, हेही या भाषांतरावरून लक्षात येईल.

परिशिष्टातील ॲरिस्टॉटल आणि संगीत, त्याचा नैतिक आदर्श, अथेन्समधील ग्रीक रंगभूमी यांची माहिती उद्‌बोधक आहेच, तथापि ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्रीय विचारावरील आव्हान देणाऱ्या काही प्रतिटीकाही स्वतंत्र परिशिष्टात दिल्या आहेत. त्यामुळे स्वत: लेखक म्हणतो त्याप्रमाणे ॲरिस्टॉटलबद्दल आंधळी निष्ठा निर्माण होण्याचा धोका निश्चितच टळेल.

मौज प्रकाशनाने अत्यंत उत्तम स्वरुपात हे पुस्तक प्रकाशित केले आहे. हे पुस्तक आता पदवी व पदव्युत्तर मराठी वाङ्मयाच्या विद्यार्थ्यांना आवश्यक पाठ्यपुस्तक म्हणून खरे तर नेमले गेले पाहिजे.

–रा. ग. जाधव

'तराणा' : (काव्यसंग्रह)– अमृत देशमुख; प्रकाशक व्ही. आर. भुसारी; नांदेड; १९७९: पृष्ठे १२ + ८०. किंमत ५ रु.

जीवनातील सुखदु:ख, आशानिराशा यांचा वेध घेणारा प्रा. अमृत देशमुख यांचा 'तराणा' हा पहिला काव्यसंग्रह आहे. प्रीती, ग्रामजीवन, स्त्रीजीवन, देश-भक्ती इत्यादी विषयांवरल्या या कविता आहेत. या कविता वाचल्यानंतर एका श्रद्धाळू, संवेदनक्षम आणि प्रामाणिक मनाच्या सहवासात आपण काही क्षण वावरलो याची सुखद जाणीवच उरते.

या मनाचा एक विशेष म्हणजे आपण माणूस आहोत याचे नेमके भान या मनाला आहे. त्यामुळे हे मन सुखाला आणि दु:खाला सारखीच दाद देते.

'अट्टाहास स्वर्गाचा
माझा नच कधी देवा
हंसण्याचा नरकात
मोह परी मला व्हावा'

'प्रार्थना' या पहिल्याच कवितेतून व्यक्त होणारी

ही समतोल वृत्ती देवत्व आणि दानवत्व आपणातच आहे याची कबुली देते. त्याचप्रमाणे ही वृत्ती आपल्या बाळाला मायेचे पांघरूण, प्रेमाचे दागिने व सत्याचे खेळणे आपण द्यावयास हवेत असे म्हणते (सुखनिद्रा); तसेच वडिलांच्या तृप्त जीवना-पाठीमागे परंपरेने चालत आलेली अनेक वंदनीय मुल्ये आहेत हेही सुचविते. ('माझा बाप')

ही कविता आकाशापेक्षा पृथ्वीवरील जीवनातच अधिक रस घेणारी आहे. जमिनीवरच्या सुख-दुःखांशी ती एकरूप झालेली आहे. आणि त्यातही दुःखाचेच रंग तिला अधिक जवळचे वाटतात. आणि त्यातूनच जीवनचिंतन स्फुरते. या जीवनचिंतनास आत्मपरीक्षणाची जोड असल्याने कवी कधी गोंधळूनही जातो. आपणाला नेमके काय पाहिजे हेही त्यास कळत नाही. आपल्या उभ्या आयुष्याचे गणित चुकलेच आहे. तरीपण नव्याजुन्या पद्धतीने हे गणित सोडविण्याची त्याची जिद्द आहे.

('गणित')

प्रीतिभावनेचा रम्य आविष्कार हा या कवितेचा आणखी एक लक्षणीय विशेष ठरावा. प्रेयसीचा सहवास ही प्रेममंदीराची वाट व्हावी असे कवीला वाटते ('तराणे') तर प्रेयसीने आपली 'पापणी' मिटल्यावर आपल्या प्रेमाची अतृप्त कहाणी गुदमरून गेली असे कवी म्हणतो ('अतृप्त कहाणी') या कवितांप्रमाणेच 'शीळ', 'क्षण', याही प्रेमकविता लक्षात राहण्याजोग्या आहेत. उत्कट आणि तरल छटांनी बहरणारे हे प्रेम दुःखाच्या झळयांचाही स्वीकार करते.

ग्रामीण जीवन, तेथील संस्कृती यांच्यावर कवीचा पिंड पोसलेला आहे. ग्रामीण स्त्रीच्या व्यथा-वेदनांचे सूरही या कवितेतून ऐकू येतात. सासरी पाणवठ्या-वर गेल्यावर नायिकेला माहेरचा पाणवठा आठवतो आणि प्रियकराच्या आठवणींचे मोहोळ तिच्या अंतः-करणाला दुःख देऊ लागते ('पाणवठा'); तर पनितिधनानंतर कर्तबगारीने संसार यशस्वी करणारी स्त्री–

'जीथं भरती सागरा
काय मागू दुजं दान
आता मिटव पापणी
देवा संपलं भजन !'

असे म्हणत आनंदाने, तृप्ततेने मरणाला सामोरी जाते ('देवा संपलं भजन').

अनेकांगाने जीवनाचा वेध घेणारी ही कविता कधी या संस्कृतीच्या मर्यादेने, खुजेपणाने, विकृतीने दुःखी होते. आणि ती उपहासाचा आश्रय घेते. प्रेम-पत्रे प्राइझ बाँड असणे, लग्नानंतरचे निरनिराळ्या पोजमधील फोटो धान्याचे कार्ड असणे अथवा पत्नीच्या वडिलांनी दिलेला प्रत्येक शब्द मुख्य-मंत्र्याचे आश्वासन असणे इत्यादी कल्पनांतून जो उपहास व्यक्त होतो तो आपल्या संस्कृतीच्या मर्या-दाच दर्शवितो. ('जरा') तर 'भाग्यरेषा', 'सोड नैवेद्य आरती', 'माझी किंमत', 'वाढ दिवस', 'जनाचे श्लोक' इत्यादी कवितांतून व्यक्त होणारा उपहास हा अंतर्मुख करणारा उपहास आहे. आपल्या सांस्कृतिक जीवनाची इयत्ताच जणू तो मोजतो आहे असे वाटते.

असे असले तरी कवी निराशावादी नाही. या देशाचा उत्कर्ष होणारच असा त्याचा आत्मविश्वास आहे. तो शक्ती, जोम, गीत एवढेच नव्हे तर फूल, गंध आणि दान, दाता या साऱ्या गोष्टी नव्या मागतो आहे. ('एक नवी साथ हवी') या नव्या गोष्टीच प्रेरक आहेत असे त्यास वाटते. 'मशाल', 'हाक', 'नेता' इत्यादी कवितांतूनही हाच भाव व्यक्त होतो. 'तराणा' मधील कविता ही अशी बहुविध विषयांना वाहिलेली कविता आहे. अलंकरणाचा सोस कवीला नाही. जे जसे भावले तसे ते त्याने मांडलेले आहे. पण कलात्मकतेची बूजही त्याबरोबर राख-लेली आहे. कवीचे स्वतःचे मनोगत, रसिक आणि कवी यांच्यातील संवाद अधिक सुगम करणाऱ्या प्रा. नरहर कुरुंदकराच्या शुभेच्छा आणि काव्यातील भावानुभवास अनुरूप असे भ. मा. परसावळे यांचे मुखपृष्ठ ही या काव्यसंग्रहाची वैशिष्ट्ये ठरावीत. इंदिरा संत, वि. म. कुलकर्णी यांच्या कवितेशी नाते जोडणारी ही कविता रसिकांच्या अपेक्षा उंचाव-णारी कविता आहे असे म्हणावेसे वाटते.

पंडित टापरे

संशोधन साधना : डॉ. वसंत स. जोशी, प्राज्ञ-पाठशाळा मंडळ, वाई ; फेब्रुवारी १९७६, पृ. १८४ मूल्य रुपये बारा.

प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे ख्यातनाम संशोधक व अभ्यासक डॉ. वसंतराव जोशी यांचे 'संशोधन साधना' हे पुस्तक म्हणजे त्यांच्या 'काही संशोधन-पर लेखांचा पहिला संग्रह'. संग्रहाला तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची प्रस्तावना लाभलेली आहे. या पुस्तकात 'इतिहास व समीक्षा या दोन्ही गोष्टींचे उचित मीलन' झाले आहे या महत्त्वाच्या बाबीकडे तर्कतीर्थांनी आवर्जून लक्ष वेधलेले आहे.

या संग्रहातील दहा लेखांपैकी सहा लेखात 'राम' आहे : रामकथा हा त्यांचा विषय आहे. ("प्राचीन संशोधनात काही 'राम' नाही" असे म्हणणाऱ्यांनी हे भरघोस रामकथाविवेचन वाचावे). दोन लेख 'धवळे' आणि 'लघु रुक्मीणी सैंवर' यासंबंधी म्हणजे 'कृष्ण' विषयक आहेत. उरलेले दोन लेख अगदी वेगळ्याच स्वरूपाचे आहेत : त्यातील एक आहे 'मराठीतील समानार्थक जोड शब्द' हा. 'संशोधकांचे तीर्थक्षेत्र' हा तंजावर येथील सरस्वती-महालासंबंधीचा लेख केवळ अपूर्व असा आहे.

नवोपलब्ध कृतींचे सर्वांगीण विवेचन करण्याची डॉ. जोशी यांची स्वतःची अशी एक 'शिस्त' आहे: आपले प्रतिपादन 'मनःपूत' होऊ न देता ते 'शास्त्रपूत' व्हावे यासाठी लागणारी विलक्षण प्रज्ञा त्यांच्याजवळ आहे. या शिस्तीमुळेच त्यांच्या लेख-नाला फापटपसाऱ्याचे स्वरूप सहसा कुठे आलेले दिसत नाही.

भावार्थ रामायणातील चंद्रसेनाख्यानाचा अप्रसिद्ध अध्याय, मुक्तेश्वरकृत 'अहिमहिरावण वध', भावार्थ रामायणाचे अज्ञात उत्तर कांड, सरस्वती-महाला-तील रामायणे आणि 'रघुनाथकथामृत' या कृतीं-संबंधीच्या विवेचनात उपलब्ध कृती व त्यांचे संस्कृत मधील व मराठीतील अन्य रामायणे यांचे परस्परसंबंध; एकमेकींशी असणारे लागेबांधे यांची मौलिक चर्चा आहे. या सर्वच लेखनातून डॉ. जोशी यांच्या सूक्ष्मशोधक दृष्टीचा सुखद प्रत्यय येतो. संतोषमुनीकृत 'लघु रुक्मीणी सैंवर' ही डॉ. जोशी यांनी मराठी वाङ्मयात टाकलेली फार मोलाची भर आहे.

नवोपलब्ध कृती या वाङ्मयीन दृष्ट्या नेहमीच मोठ्या गुणवत्तेच्या असतातच असे नव्हे. रंगनाथाचे 'रघुनाथकथामृत' किंवा 'सरस्वती महालातील रामायणावरील उपलब्ध मराठी रचना' या गौण कृतीच ठरतील. पण त्यांचा शोध व त्यांपासून घ्यावयाचा बोध यांचे महत्त्व मात्र कमी मानून चालणार नाही. असे गौण कवी (किंवा कृती) तत्कालीन वाङ्मयविषयक आदर्श (norms) स्पष्ट करीत असतात : काही वाङ्मयीन प्रवृत्ती आणि प्रेरणा यांच्यावर त्यांच्या त्यांच्या कुवतीप्रमाणे प्रकाश टाकत असतात.

नामदेव आणि महदाइसा यांच्या अनुक्रमे राम-कथेचा व 'धवळयां'चा डॉ. जोशी यांनी मांडलेला अभ्यास मला महत्त्वाचा वाटतो. या अभ्यासातून निघणारे : "नामदेवांची वृत्ती भावकवीची होती. त्यामुळे दीर्घ स्वरूपाची रचना त्यांच्याकडून होऊ शकली नाही."; आणि "एका वास्तव कथेला दैवी कल्पनांचा स्पर्श झाल्याने तिला एखाद्या परीकथेचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे." यांसारखे निष्कर्ष संशोधन आणि समीक्षा यांचे निकटचे नाते स्पष्ट करणारे आहेत.

डॉ. जोशी यांची वृत्ती अनाग्रही आहे. आधारा-वाचून ते लिहीत नाहीत हाही त्यांचा मला लक्ष-णीय विशेष वाटतो. भाषाविज्ञानाच्या क्षेत्रातही ते समानार्थक जोडशब्दांचा मागोवा घेत शिरले आहेत याचाही मला आनंद होतो. उणीव म्हणून नव्हे, तर स्नेहभावाची एक सूचना करावीशी वाटते. नव्या भाषाविज्ञानाशी त्यांनी चांगला परि-चय करून घेतला तर प्राचीन मराठी वाङ्मयाची 'भाषिक' श्रीमंती त्यांना जशी जाणवेल, जशी त्या क्षेत्रातही त्यांना नवी भर घालता येईल, तशीच समानार्थक जोडशब्दांची चर्चा अधिक शास्त्रशुद्ध पायावर उभी करता येईल.

'वाङ्मयाचा इतिहास' (History of literature) आणि 'वाङ्मयीन इतिहास' (Literary History) यांतील सूक्ष्म भेद अधिक स्पष्ट होण्याची गरज मला तरी नेहमीच वाटत आलेली आहे. 'संशोधन' म्हणजे प्राचीन वाङ्मयाचे; समीक्षा मात्र आधुनिक वाङ्मयाची; हे दृढमूल (गैर) समज उन्मळून टाकले पाहिजेत. अशा या 'संधि'काळात माझे मित्र डॉ. वसंतराव

जोशी यांच्याकडून फार मोठ्या अपेक्षा आहेत. त्या पुरी करण्याची 'संधी' त्यांना मिळो.

— पंडित आवळीकर

'लोकवाङ्मय': टॉलस्टॉय विशेषांक–नोव्हेंबर –डिसेंबर १९७८; संपा. सदा कऱ्हाडे; लोकवाङ्मय प्रकाशन गृह प्रा. लि. मुंबई; पृ. ४० किंमत ३ रु.

'लोकवाङ्मय' यां नियतकालिकाने टॉलस्टॉय–विशेषांक (नोव्हें.–डिसें. ७८) काढला आहे. तो टॉलस्टॉय यांच्या १५० व्या जयंतिसोहळ्यानिमित्ताने असावा. या अंकात काउंट लिओ टॉलस्टॉय (१८२८ –१९१०) यांचे विचारवंत, कलावंत, माणूस व महात्मा असे सर्वांगीण दर्शन थोडक्यात घडवण्याचा प्रयत्न आहे. वैचारिक विभागात टॉलस्टॉय यांची धर्म–नीतिविषयक विचारसरणी (फादर जो. मा. पिठेकर व गार्गी सरदेसाई); रशियन क्रांतीच्या संदर्भात त्यांच्या साहित्याची व विचारसरणीची लेनिनकृत मीमांसा (रघुनाथ कऱ्हाडकर व सरला कारखानीस); महात्मा गांधींचा पत्रव्यवहार व लेख; टॉलस्टॉय यांच्या व्यक्तिमत्त्वावर प्रकाशझोत टाकणारी गॉर्कीची टिपणे (सदा कऱ्हाडे) असे उद्बोधक व महत्त्वपूर्ण लेख आहेत. टॉलस्टॉय यांच्या साहित्यदर्शनात प्र. श्री. नेरूरकर यांनी 'युद्ध आणि शांतता' या कादंबरीचा करून दिलेला संक्षिप्त परिचय; टॉलस्टॉय यांच्या तीन कथा व एक कविता यांचा अनुवाद व त्यांच्याविषयी पानपूरके यांचा समावेश आहे. शिवाय 'दीपस्तंभ' या सदरातील छोटे टिपण नेमक्या व यथार्थ शब्दांत त्यांच्याविषयी बरेच महत्त्वाचे सांगून जाते. वरीलपैकी फादर पिठेकर व गार्गी सरदेसाई यांचे लेख मुद्देसूद व सरस उतरले आहेत. सरदेसाईंनी टॉलस्टॉयची वैचारिक जडणघडण उत्तम तऱ्हेने दर्शविली आहे. टॉलस्टॉय-प्रणीत धर्माला व्यापक असे मानवतावादाचे, विश्वबंधुत्वाचे अधिष्ठान आहे. त्यामुळे नीतीचा विचार हा त्यांचा आंतरिक धर्मश्रद्धेचा एक अंश म्हणूनच प्रकटतो. ख्रिस्ताचा मूलतः 'माणसाचा धर्म' त्यांना अभिप्रेत होता; पण पुढे त्यास धर्मपीठाचे व धर्मसत्तेचे भ्रष्ट रूप प्राप्त झाले. या प्रस्थापित धर्मसत्तेवर व तिला पोषक राजसत्तेवर त्यांनी प्रखर टीका केली आहे. खाजगी मालमत्ता व भांडवलशाही यांना टॉलस्टॉयचा विरोध होता; पण त्याविरुद्ध संघर्ष करणे त्यांना मान्य नव्हते. हीच त्यांच्या प्रागतिक विचारांची मर्यादा होय. हे सरदेसाईंनी योग्य विश्लेषण केले आहे. आणि यावरच लेनिनच्या टीकेचा रोख होता. लेनिन हे टॉलस्टॉयचे एक अग्रगण्य व महत्त्वपूर्ण समीक्षक. टॉलस्टॉय यांच्या वाङ्मयात क्रांतिपूर्व रशियन समाजाचे—विशेषतः तत्कालीन सरंजामशाही, जमीनदारी, धर्मसत्ता यांविषयी ग्रामीण शेतकऱ्यांच्या व जनसामान्यांच्या मनात असलेला असंतोष व क्षोभ– यांचे चित्रण आहे. म्हणून लेनिनने त्यांच्या साहित्याचा 'रशियन क्रांतीचे दर्शन घडवणारा आरसा' असा गौरवपूर्ण उल्लेख केला आहे. पण त्याचबरोबर टॉलस्टॉय यांची धार्मिक श्रद्धा व अन्यायाविरुद्ध नकारात्मक, साधुत्वाची दृष्टी लेनिनला मानवण्याजोगी नव्हती. त्यावर त्याने प्रखर टीकेची झोड उठवली. या संदर्भात रघुनाथ कऱ्हाडकर यांनी लेनिनच्या लेखाचा केलेला अनुवाद मुळापासूनच वाचण्याजोगा आहे. मात्र टॉलस्टॉय यांच्या साधुवृत्तीमुळेच सत्य–अहिंसा या तत्त्वांच्या उक्ति-कृतीमुळे महात्मा गांधी प्रभावित झाले व त्यांनी टॉलस्टॉयना गुरु मानले. महात्मा गांधींच्या दक्षिण आफ्रिकेतील कार्यासंबंधीचा त्यांचा पत्रव्यवहार व गांधींचे टॉलस्टॉयच्या सत्याग्रहावरील टिपण हे या संदर्भात लक्षणीय आहे. टॉलस्टॉयमधील 'माणूस'; त्यांचे लौकिक व्यक्तिमत्त्व गॉर्कीच्या टिपणातून अंशतः प्रकटले आहे. अशा रीतीने टॉलस्टॉयच्या वाचकांना व अभ्यासकांना उपयुक्त वाटावा, असा हा विशेषांक मौलिक आहे. तथापि या विषयाचे व विशेषांकाचे हे महत्त्व लक्षात घेता, ह्याचे संपादन अधिक काळजीपूर्वक व निर्दोष व्हावयास हवे होते. या उलट बेफिकीरपणातून येणारा गलथानपणा व ढोबळ संपादकीय दोष जागोजाग आढळतात. उदाहरणार्थ, टॉलस्टॉयसंबंधी चुकीचे कालनिर्देश दोन ठिकाणी केले आहेत. (पृ. ५ वर १९५८; पृ. ३३ वर १९५७). पृ. ५ नंतरचा मजकूर एकदम पृ. ७ चालू होतो व नंतर पृ. ६ व ८ वाचावी लागतात. गॉर्कीच्या टिपणातील मधले काही अनुक्रमांक गायब आहेत. पृ. ३० वरील पहिल्या परिच्छेदाच्या शेवटच्या वाक्याचा अर्थबोध होत नाही. यांसारखे दोष वगळता हा विशेषांक वाचनीय व संग्राह्य आहे.

— एस. डी. इनामदार





सार-संकलन

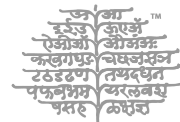
आणखी एक चळवळ :

मराठीत ग्रामीण साहित्य पूर्वीही होते आणि आजही आहे. तथापि ग्रामीण साहित्याची संघटित अशी चळवळ अलिकडेच रुजू लागली आहे, असे दिसते. नुकतेच अहमदनगर जिल्ह्यातील बोटा या खेडेगावी एक ग्रामीण साहित्य संमेलन पार पडले. त्याचे उद्‌घाटन डॉ. बाबा आढाव यांनी केले. अध्यक्षपदी प्रा. डॉ. अ. वि. तोडमल हे होते. या संमेलनात कथाकथन, काव्यवाचन याबरोबरच ग्रामीण जीवन व साहित्य या विषयावर एक परिसंवादही घेण्यात आला. विशेष म्हणजे या संमेलनात प्रसिद्ध दलित लेखक व कवी दया पवार उपस्थित होते.

भारतीय जीवनाच्या व संस्कृतीच्या संदर्भात ग्रामीणता ही एक अतिशय व्यापक व सर्वसमावेशक अशी संकल्पना आहे. भारतीय साहित्याचे भारतीयत्व नेमके कशात आहे हे सांगणे सोपे नाही. तथापि पारंपरिक भारतीय समाज हा शेकडो वर्षांच्या ग्रामव्यवस्थेशीच बद्ध झालेला आहे. ग्रामीण मन ज्या रीतीने जीवनाच्या अनुभवांचा अर्थ करते; त्या रीतीतच कुठेतरी भारतीयत्वाची बीजे लपलेली असावीत ! ज्याला आपण लोकसाहित्य म्हणतो, ते लोकसाहित्य ही ग्रामीण मनाचीच वास्तव अभिव्यक्ती आहे. या ग्रामीणतेला आधुनिकतेच्या विचारांनी व आधुनिकीकरणाच्या प्रक्रियेने गेल्या शतकापासून मूलभूत आव्हान दिलेले आहे. खेडी बदलत आहेत, तेथील जीवनाची सरणी नवे रूप घेत आहे. तेथील व्यक्तींचे आणि समूहांचे जीवन नव्या प्रेरणांनी ढवळून निघत आहे. थोडक्यात, ग्रामजीवन हे एका मूलभूत परिवर्तनाच्या टप्प्यावर येऊन ठेपले आहे. या टप्प्याचा कलात्मक वेध घेणे हे आज–उद्याच्या ग्रामीण साहित्याचे ऐतिहासिक कार्य आहे, असे म्हणता येईल.

पण खरे प्रश्न येथेच सुरू होतात : ग्रामीण जीवन कसे आहे व कसे असावे हे दोन प्रश्न आहेत, हे लक्षात घेतले नाही, तर ग्रामीण जीवनाचे चित्रण हे दिशाहीन होण्याचा धोका आहे. याचे गमक बोटा येथील ग्रामीण साहित्य संमेलनात जे विचार व्यक्त झाले, त्यातून दिसून येतो. उदा: डॉ. बाबा आढाव यांना ग्रामीण साहित्याने 'केवळ आक्रोश करीत बसू नये, तर समतेच्या समाजाची स्वप्ने रंगवावीत' असे वाटते; तर डॉ. आनंद यादव यांना 'नुसते हसवणारे कथाकथन ग्रामीण साहित्याचे नुकसान करीत आहे' असे वाटते. संमेलनाध्यक्ष डॉ. तोडमल यांना, खेड्यापाड्यातील लेखकांनी न्यूनगंड बाळगू नये, असे वाटते. डॉ. अनिल अवचट यांना खेड्यातील दडपशाहीखाली पिचणाऱ्या समाजाचा आवाज, ग्रामीण साहित्याने मोकळा करावा, असे वाटते. या सगळ्या व पुष्कळदा परस्परविरोधी अशा अपेक्षा पाहताना वर म्हटल्याप्रमाणे ग्रामीण जीवनाबद्दल काही पूर्वग्रह वा गृहीत कल्पना बाळगल्या जात आहेत असे वाटते. ग्रामीण समाज जसा आहे तो तसाच का असावा व भावी ग्रामीण समाज कसा असावा या कल्पना सामाजिक शास्त्रज्ञांना महत्त्वाच्या वाटल्या, तरी प्रत्यक्ष ग्रामीण जीवन हे समाजशास्त्रीय आखणीत नेमके काटछाटून त्याचे चित्र कसे तयार करता येईल ? उलट ग्रामीण समाज ही अतिशय दीर्घ परंपरा असलेल्या समग्र भारतीय समाजाची एक अवशिष्ट पण बदलाधीन अवस्था आहे. प्रत्येक ग्राम तेथील संस्था, संघटना, लोकसमूह आणि या सर्वांचे परस्परसंबंध, तसेच या संबंधांमागील निरनिराळ्या वृत्ती–प्रवृत्तींनी रूपास येणारे व्यक्तिजीवनाचे व सामूहिक जीवनाचे नाट्य हे पारंपरिक भारतीय समाजाच्या महासागराचे एक बिंदुले आहे. जे ब्रह्मांडी ते पिंडी असे म्हणतात; त्याप्रमाणे भारतीय संस्कृतीच्या ब्रह्मांडाचे ग्रामजीवन हे एक पिंड आहे. सूर्याचे प्रतिबिंब ओंजळीतील पाण्यात पडावे, तसे समग्र भारतीय संस्कृतीचे प्रतिबिंब ग्रामीण जीवनात लुकलुकत आहे. या दृष्टीने ग्रामीण जीवनाचा व्यापक

अनुक्रमणिका





सांस्कृतिक संदर्भ लक्षात घेऊन ग्रामीण साहित्य लिहिणे, हे प्रतिभावंतांचे कार्य आहे. हा व्यापक संदर्भ सुटला, तर ग्रामीण जीवनाचे चित्रण एकांगी वा पक्षपाती आणि वर्तमानी वा वृत्तपत्रीय होण्याची भीती आहे. म्हणूनच ग्रामीण जीवनाचा जिवंत अनुभव हाच केवळ समर्थ ग्रामीण साहित्यनिर्मितीस पुरेसा ठरणार नाही; तर ग्रामजीवनात घुसळण चालू असलेल्या समग्र भारतीय संस्कृतीच्या आशयाचाच अर्थ करू शकणारी मर्मभेदक आधुनिक नागर कल्पनाशक्ती त्यासाठी अत्यावश्यक आहे. ती नसेल, तर ग्रामीण मराठी चित्रपटांमध्ये करावे तसे स्वप्नरंजन त्यात येईल किंवा सामाजिक दस्तऐवजाची कळा त्यास येईल. पण ती मर्मभेदक कल्पनाशक्ती असेल तर, केवळ दलित साहित्यच नव्हे, तर भारतीय तथाकथित नागर साहित्यही ग्रामीण साहित्याच्या प्रवाहातच मिसळून जाईल. कारण साहित्य हे संस्कृतीचे प्रतिबिंब असते आणि आधुनिकतेचे खरे आव्हान भारतीय संस्कृतीच्या ग्रामजीवनाच्याच अंगाला आहे. त्याचे ताणतणाव हे ग्रामीण जीवनातच सळसळत आहेत. भारतीय नागर समाजाच्या बाबतीत आधुनिक संस्कृतीचा संदर्भ पुरेसा ठरेल व ठरतोही. मात्र ग्रामीण साहित्याला शेकडो वर्षांच्या ऐतिहासिक परंपरेचे गुंते उकलणे भाग आहे.

हे गुंते उकलताना इतिहासाचे भान राखणारी वस्तुनिष्ठ प्रज्ञा नि मनामनांची सूक्ष्म सुखदुःखे संवेदू शकणारी क्रांतदर्शी प्रतिभा यांची गरज आहे. कोणत्याही सामाजिक-राजकीय विचारप्रणालींच्या किंवा आदर्शवादाच्या आधारे घेतला जाणारा ग्रामीण जीवनाचा कलात्मक वेध हा ती गरज भागवू शकेल असे वाटत नाही. ग्रामीण साहित्याच्या चळवळीने त्या ध्रुवताऱ्याकडे पाहूनच वाटचाल करणे इष्ट ठरेल.

'ॲलिस इन वंडरलँड '—

सरकारी अर्थसंकल्पाचा प्रतिवार्षिक सूर्योदय होण्यापूर्वी आर्थिक सर्वेक्षणाची गुलाबी पहाट फुटत असते. म्हणजे अर्थसंकल्पातील पुढे ताप देणारे (सूर्य) करांचे ओझे स्वीकारण्यास सामान्य माणसाचे मन तयार करण्याची तरतूद अर्थसंकल्पपूर्व आर्थिक सर्वेक्षणात केली जाते. म्हणजेही असे की, देशाच्या आर्थिक स्थितीचे एक सुखद आशावादी चित्र त्यात रेखाटलेले असते. यंदाही १९७९–८० चा अर्थसंकल्पपूर्व अहवाल लोकसभेला २३ फेब्रु. रोजी सादर करण्यात आला.

अर्थसंकल्पाचा हा वार्षिक सोहळा नित्यनेमाचा असला, तरी त्यातील नाट्य कमी होत नाही. फेब्रुवारी महिन्यात बाजारातील अनेक लहानमोठ्या वस्तूंना अर्थसंकल्पाचे डोहाळे लागतात. काही वस्तू अवचित दिशेनाशा होतात, काही आगाऊ किंवा ज्यादा किंमत घेऊन मोठ्या मिनतवारीने सामान्य ग्राहकांना उपलब्ध करून दिल्या जातात. फेब्रुवारी महिन्यातील सर्वांत दुर्दैवी ग्राहक धूम्रपान करणारा असतो आणि सर्वांत बेचैन माणूस लहानमोठा उत्पादक असतो. व्यापारी हा वर्षभरच अस्वस्थ राहणारा वर्ग होय. गृहिणी जरा सुशिक्षित असेल, तर अर्थसंकल्पाने भीती घातलेल्या वस्तू खरेदी करण्याची मोहीम बहुधा ती घरातील पुरुषांच्या माथी मारते. ही अर्थसंकल्पीय वातावरणनिर्मिती मोठी नाट्यपूर्णच म्हणावी लागेल. कारण तिच्यात भावी अर्थसंकल्पाच्या उलटसुलट प्रतिक्रिया रटरटत असतात आणि पुढे काय घडेल, याबद्दल एक उत्कंठापूर्ण औत्सुक्य शिगेला पोहचलेले असते.

यंदाचे आर्थिक सर्वेक्षण हे भरमसाठ करांचे सूचक आहे, असे सर्वसाधारणपणे मानले जाते. हा मजकूर वाचकांच्या हाती पडेल, त्यावेळी हे भाकीत खरेही झालेले असेल ! पण हे भाकीत खोटे ठरावे, अशीच आमची सदिच्छा आहे.

आर्थिक सर्वेक्षणात सरकारची खरी चिंता व्यक्त झाली आहे, ती सहाव्या योजनेच्या खर्चाबाबतची. हा खर्च उभा करण्यासाठी करवाढ अटळ आहे, हा निष्कर्ष महत्त्वाचा. सरकारी असमाधानाच्या इतरही गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत. उदाहरणार्थ रोजगार संधी अपेक्षेप्रमाणे वाढल्या नाहीत, जमीनसुधारणा मागे रेंगाळल्या, सरकारी क्षेत्रातील उद्योग आतबट्ट्याचे ठरले, नोंदणीकृत नागरी बेकारांची संख्या गेल्या वर्षात १४ टक्क्यांनी वाढली, गरिबीचे उच्चाटण करण्याच्या मोहिमा फारशा यशस्वी झाल्या नाहीत. विशेषतः गरीब शेतकरी, शेतमजूर, भूधारणा यांसारख्या घटकांकडे पुरेसे लक्ष देण्यात आलेले नाही. इत्यादी. गेल्या तीन वर्षांत चलन-

पुरवठा ५० टक्क्यांनी वाढला आहे व त्यामुळे किमतवाढीचा धोका आहे, हेही आर्थिक सर्वेक्षणात नमूद केलेले आहे. पण या असमाधानकारक गोष्टींबरोबरच काही चांगल्या गोष्टीही आर्थिक सर्वेक्षणात नमूद केलेल्या आहेत. उदा., स्थूल राष्ट्रीय उत्पादन (जी. एन. पी.) यंदा साडेतीन टक्क्यांनी व औद्योगिक उत्पादन आठ टक्क्यांनी वाढेल आणि देशातील अन्नधान्य १२ कोटी ८० लाख टनांपर्यंत वाढेल, असा आशावाद त्यात प्रकट केलेला आहे. एकूण घाऊक व किरकोळ किमतीच्या पातळ्या बऱ्याचशा स्थिर राहिलेल्या असून परदेशी हुंडणावळीचा उपयोग भांडवली वस्तूंसाठी व पर्यायाने विकासप्रकल्पांसाठी केला जात आहे. एकूण देशाची आर्थिक स्थिती पुष्कळशी समाधानकारक असून शेती, उद्योगधंदे व वस्तूंच्या किमती याबाबत मोठा आशावाद व्यक्त झालेला आहे.

तथापि या आशावादालाही निराशेच्या काळ्या कडा आहेतच, असे तज्ज्ञांचे मत आहे.

विशेषतः उत्पादन वस्तू आणि कडधान्ये यांच्या किंमती वाढलेल्या आहेत, असे तज्ज्ञांनी सरकारी आकडेवारीच्या आधारे दाखवून दिले आहे. सामान्य ग्राहकाला हे अनुभवाने पटल्यासारखे आहे. कापड, घरगुती वस्तू व यांत्रिक उपकरणे, पादत्राणे, सौंदर्यप्रसाधनाच्या सर्वसामान्य वस्तू, औषधे यांसारख्या वस्तूंच्या किमती सामान्य माणसाला जाचक ठरणाऱ्याच आहेत. शेतमालाच्या पडल्या भावांनी, विशेषतः छोट्या शेतकऱ्यांचे फारच नुकसान होत आहे. शेतमालाचे सरकारी दरही समाधानकारक नाहीत, अशी या वर्गांची तक्रार आहेच. साखरेसारख्या गोड पदार्थालाही देशाच्या अर्थव्यवस्थेने विलक्षण कडवटपणा आणलेला आहे. देशाच्या एकूण आर्थिक स्थितीतील एकूण असमतोल सतत वाढतच आहे, असे टीकाकारांचे म्हणणे आहे. खेडोपाडी भूक व उपासमार यांनी गरीब माणूस नाडलेला आहे, तर नागरी समाजासाठी इष्ट ठरणारे धान्यसाठे सरकारी खरेदीने वाढत आहेत. स्वावलंबनाचे तत्त्व असेच फसवे ठरले आहे. खाद्यतेलांच्या आयातीसाठी होणारा सध्याचा वार्षिक खर्च पूर्वीच्या गहू आणि मिलो यांच्या आयात खर्चाएवढाच राहिलेला आहे. वीज, पोलाद, सिमेंट, कोळसा, खते यांची एकतर वानवा आहे, किंवा भरमसाठ दराने त्यांची आयात करावी लागत आहे. या सर्वांत भर म्हणूनच की काय सुव्यवस्थित अशा मोठ्या उद्योगधंद्यांच्या राष्ट्रीयीकरणाच्या धोरणाशी एक सत्तागट चुंबाचुंबी करत आहे. शेतीला अग्रक्रम द्यायचा म्हणजे नेमके काय करावयाचे, याबद्दलही अनिश्चितता आहे. एकूण आर्थिक सर्वेषण आणि त्याच्या खांद्यावर उभा राहणारा अर्थसंकल्प आशा – निराशेच्या लांब लांब सावल्या टाकत येत आहे, हेच खरे !

एक गोष्ट मात्र सर्वांत महत्त्वाची. ती म्हणजे लोकसंख्या वाढीचे नियंत्रण. सरकारी आर्थिक सर्वेक्षणात या समस्येचे मोठे काव्यात्म वर्णन केले आहे. कुटुंबनियंत्रणाची मोहीम जर अधिक तीव्र केली नाही, तर एका मंतरलेल्या जगात जीव तोडून धावणारा माणूस शेवटी जसा मूळच्याच जागेवर राहतो, तशी आपल्या अर्थव्यवस्थेची दशा होईल, असे म्हटले आहे. यासाठी 'ॲलिस इन वंडरलँड'चा मार्मिक दृष्टांतही दिलेला आहे. रोजगार वाढवून आणि जीवनमान उंचावूनही लोकसंख्येच्या भरमसाट वाढीमुळे आपण अद्भुत सृष्टीतील ॲलिस प्रमाणेच जिथल्यातिथेच राहू. या ॲलिस इन वंडरलँडचा विचार प्रत्येक सुज्ञ नागरिकाने करणे भाग आहे यांत शंकाच नाही. खरे तर विकसनशील देशांचे अर्थसंकल्प हे गरिबाच्या मनोरथांसारखेच काहीसे फसवे असतात. पण ही फसवणूक आपणासही माहीत असते. शेवटी व्यक्ती काय, समाज काय व राष्ट्र काय ही सर्व एका प्रेरक आत्मवंचनेच्या आधारेच जगत असतात. म्हणूनच अर्थसंकल्पपूर्व आर्थिक सर्वेक्षणाच्या 'गुलाबी' पहाटेचे आम्ही स्वागत करतो.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०.००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) : .... ब्र. स्वामी केवलानंदसरस्वती	७५.००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	१०.००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य : डॉ. रा. भा. पाटणकर	१०.००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती : प्र. रा. देशमुख	१०.००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : .... डॉ. सुमंत मुरंजन	८.००
(७)	चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	६.००
(८)	मानवाचा आदर्श } ले. मानवेंद्रनाथ रॉय	६.००
(९)	नवमानवतावाद } अनु. गोवर्धन पारीख	५.००
(१०)	गीता-प्रवेश : डॉ. गो. वि. देवस्थळी	५.००
(११)	लोकशाहीचे धोके : पन्नालाल सुराणा	४.००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श : सौं. कमल पाध्ये	४.००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार : प्रा. प्यारेलाल गोहेल	३.००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना : .... चा. अ. दाभोलकर	२.००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण – अभिनंदनग्रंथ	२०.००
(१६)	संशोधन साधना : डॉ. वसंत स. जोशी	१२.००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) : डॉ. वसंत स. जोशी	२०.००
(१८)	आनंदाचा डोह : प्रा. रा. ग. जाधव	८.००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड :	१२.००
(२०)	तरंगयामिक व पुंजयामिक : मा. ग. टोळे	५.००
(२१)	निळी पहाट : (मराठी दलित साहित्याची मीमांसा) रा. ग. जाधव ...	९.००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



